

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE DROIT

LES
CONCEPTIONS
Politiques et Sociales
DE BONALD

THÈSE POUR LE DOCTORAT

*L'acte public sur les matières ci-après
sera présenté et soutenu le lundi 2 juin 1913, à 4 h. 1/2*

PAR

ROGER MAUDUIT

LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE

PRÉSIDENT : M. GEOUFFRE DE LA PRADELLE, professeur.

SUFFRAGANTS : } MM. LARNAUDE, professeur.
 { PILLET, professeur.

« On a trop méconnu l'immortelle
école qui surgit au début du XIX^e siècle,
sous la noble présidence de DE MAISTRE,
dignement complété par BONALD. »
(A. COMTE, *Politique positive*, t. III, p. 605.)

G. OUDIN & C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs
24, rue de Condé, Paris, et à Poitiers

1913



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551424_0006

LES CONCEPTIONS
POLITIQUES ET SOCIALES
DE BONALD

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE DROIT

LES
CONCEPTIONS
Politiques et Sociales
DE BONALD

THÈSE POUR LE DOCTORAT

*L'acte public sur les matières ci-après
sera présenté et soutenu le lundi 2 juin 1913, à 4 h. 1/2*

PAR

ROGER MAUDUIT
LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE

PRÉSIDENT : M. GEOUFFRE DE LA PRADELLE, professeur.

SUFFRAGANTS : { MM. LARNAUDE, professeur.
 { PILLET, professeur.



« On a trop méconnu l'immortelle
école qui surgit au début du XIX^e siècle,
sous la noble présidence de DE MAISTRE,
dignement complété par BONALD. »
(A. COMTE, *Politique positive*, t. III, p. 605.)

G. OUDIN & C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs
24, rue de Condé, Paris, et à Poitiers

1913

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

AVANT-PROPOS

Le seul énoncé du nom de Bonald évoque, dans la plupart des esprits, l'idée de doctrines vieilles et qui ne sont plus de notre temps, et Bonald apparaît à beaucoup d'hommes d'aujourd'hui comme une sorte de moine du ^{xiii}^e siècle égaré au ^{xix}^e. Cette opinion est en partie justifiée ; le point de vue de Bonald n'est plus le nôtre et ses doctrines trop systématiquement métaphysiques ne sont plus faites pour nous plaire. Cependant, le discrédit de Bonald est exagéré. Auguste Comte dit en effet, dans sa *Politique positive*¹ : « On a trop méconnu l'immortelle école qui surgit au début du ^{xix}^e siècle, sous la noble présidence de Maistre, dignement complété par Bonald. » L'on peut dire de la politique théocratique ce que Leibniz disait de la philosophie scolastique : « Il y a de l'or dans ces scories. »

Si la lecture des seize volumes des œuvres de Bonald est rébarbative, à cause surtout du caractère métaphysique prédominant, la *Théorie du pouvoir*, la *Législation primitive*, et l'*Essai analytique sur*

1. *Politique positive*, t. III, p. 605.

l'ordre social n'en contiennent pas moins des passages du plus haut intérêt.

Si l'on fait abstraction des doctrines purement philosophiques de Bonald pour ne retenir de ses œuvres que ses idées strictement sociologiques, on est frappé de l'analogie de ses conceptions avec celles de certains penseurs comme Auguste Comte. L'auteur de la *Politique positive* reconnaît d'ailleurs avoir subi l'influence de l'Ecole théocratique, pour laquelle il professe une grande admiration. « Envisagé sous l'aspect théorique, nous dit-il, le positivisme résulte d'un concours d'abord spontané, puis systématique, entre deux impulsions décisives successivement émanées de la philosophie et de la science. La première exigea la combinaison de deux influences opposées, l'une révolutionnaire, l'autre rétrograde, dues à Condorcet et à de Maistre ¹ dont les méditations se trouvent respectivement dominées par l'ébranlement français et la réaction qui lui succéda ². »

Auguste Comte nous dit avoir été amené à une plus saine appréciation du moyen âge après avoir lu Maistre et Bonald. Sur l'organisation de la famille, la nécessité de l'autorité, la supériorité de la société sur l'individu, Bonald a des opinions qui sont celles qu'adoptera, dans la suite, A. Comte.

1. Comte devrait nommer aussi Bonald.

2. Comte, *Politique positive*, t. III, p. 614 (édition 1912).

La doctrine de Bonald, d'ailleurs, n'est pas complètement morte ; elle a eu des admirateurs au xix^e siècle et elle en a encore aujourd'hui. Le Play, que Sainte-Beuve appelle ce Bonald progressif et scientifique, s'inspire, directement, pour l'organisation de la famille, des idées du grand théocrate. Parmi les contemporains, M. Bourget dans *Un divorce* et *l'Etape*, ne fait que développer des idées chères à Bonald. Dans le domaine strictement politique, les néo-conservateurs d'aujourd'hui se réclament de l'auteur de la *Théorie du pouvoir*.

Pour toutes ces raisons, il n'est peut-être pas inutile de rechercher quelles ont été, en matière politique et sociale, les opinions de Bonald.

*
* *

Bonald étant un théologien et surtout un théologien catholique, nous avons cru devoir indiquer en passant ce qu'il doit à des prédécesseurs comme saint Thomas et Bossuet. Mais, nous l'avons fait avec timidité, car Bonald ne cite pas toujours les sources ni les devanciers qu'il connaissait, et souvent, d'autre part, il critique des systèmes (le saint-simonisme, par exemple) sans les désigner explicitement. Bonald s'est beaucoup inspiré de la tradition de l'absolutisme en France, et l'on pourrait voir ses prédécesseurs dans des esprits comme Bodin, Domat, Loyseau, Lebreton, etc... ; mais Bonald était beaucoup plus philosophe que juriste, et s'il

cite souvent la politique de Bossuet par exemple, il passe sous silence ou ignore les ouvrages plus spécialement juridiques. C'est pour cette raison que nous nous sommes surtout efforcé de montrer la parenté de ses conceptions avec la doctrine catholique classique, telle qu'elle est exposée par Bossuet et saint Thomas.

On nous reprochera peut-être des divisions artificielles et des redites ; mais l'œuvre de Bonald est compacte et, pour ainsi dire, d'un seul bloc ; l'organisation de la pensée de Bonald en chapitres distincts devait donc être, nécessairement, un peu factice ; d'autre part, Bonald expose avec complaisance, en seize volumes, un petit nombre d'idées qui reviennent sans cesse sous sa plume, presque toujours identiques ; l'excuse de nos répétitions sera donc qu'elles sont innombrables chez l'auteur lui-même.

CHAPITRE PREMIER

LA VIE ET L'ŒUVRE DE BONALD.

Le vicomte Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald naquit à Milhau, dans le Rouergue, en 1754. Ses ancêtres s'étaient distingués par leur attachement à la monarchie et au culte catholique. Après avoir terminé ses études au collège de Juilly, dirigé par les Oratoriens, Bonald entra dans les mousquetaires et il y resta jusqu'à leur suppression en 1776. De retour dans son pays, il fut, quoique très jeune, élu maire de Milhau, et dans l'accomplissement de ses fonctions il sut toujours montrer la plus grande fermeté. C'est de là que Bonald put suivre les premiers progrès de la Révolution. En 1790, Bonald fut élu membre de l'Assemblée du département, mais contrarié par la tournure que prenaient les événements politiques, il donna bientôt sa démission. Il se décida alors à émigrer et se rendit avec les siens à Heidelberg. C'est là qu'il consacra ses loisirs à la composition de la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, son premier ouvrage (1795). Il n'avait sous la main, comme documents, que l'*Histoire universelle* de Bossuet, quelques vo-

lumes de Tacite, *l'Esprit des lois* et le *Contrat social*. L'édition fut envoyée en France, mais saisie par le Directoire, il n'en échappa que quelques exemplaires. Le but de Bonald dans cet ouvrage était de réfuter et de combattre les théories de la Révolution, qui alors se déroulait en France.

Ce livre, cependant, eut beaucoup de succès auprès des quelques initiés qui en eurent connaissance. Bonaparte le lut à son retour d'Égypte. « Il en fit, nous dit Bonald, copier textuellement, et mot pour mot, quelques passages, dans lesquels il appliquait à son frère Joseph, roi d'Espagne, ce que j'avais dit de Louis XVIII... Un peu plus tard, il me fit presser par Desmarets, chef de la police secrète, de le faire réimprimer, se chargeant d'en faire les frais. Je m'y refusai, pour n'être pas obligé de supprimer ce que je disais de Louis XVIII dont j'annonçais le retour... »

Après avoir passé six ans à l'étranger, Bonald revint en France et resta caché à Paris pendant cinq ans. C'est là qu'il écrivit plusieurs ouvrages : *Le divorce considéré au XIX^e siècle*. Il s'y révèle comme un défenseur de la famille. Il publia, en outre, *l'Essai analytique sur l'ordre social*, et la *Législation primitive*, qui complètent l'exposé de ses idées politiques.

Bonald composa encore des ouvrages d'un genre un peu différent : les *Recherches philosophiques sur*

les premiers objets des connaissances humaines, un recueil de *Pensées*, et il donna une réfutation de l'ouvrage de M^{me} de Staël sur la Révolution française. Enfin, en 1830, il écrivit pour les princes chrétiens sa *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. Pendant tout ce temps d'ailleurs, il donnait des articles au *Mercur de France* et au *Conservateur*.

Louis XVIII nomma successivement Bonald ministre d'Etat, pair de France, membre de l'Académie française. Au Parlement, Bonald prit part à de nombreuses discussions, notamment à propos de la question du divorce, qu'il contribua à faire supprimer en 1817. En 1827, Charles X le chargea de présider la commission de censure de la presse ; ce partisan de l'intolérance et cet adversaire de la liberté d'écrire était bien désigné pour remplir cette fonction. Il publia d'ailleurs sur la question un opuscule intitulé *De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté de la presse*.

En 1829, Bonald, mécontent des tendances libérales qui se manifestaient, avait abandonné Paris pour retourner à Milhau, son pays natal, qu'il ne devait plus quitter. Il mourut en 1851.

Malgré ses rares mérites d'écrivain, Bonald, nous dit Louis Veuillot, « ne rencontra que l'impopularité, la plus violente qui fut jamais ». Son intolérance et son absolutisme lui écartaient, en effet, la sympathie de beaucoup de ses contemporains.

On associe toujours au nom de Bonald celui de Joseph de Maistre, ou plus exactement Maistre est considéré comme le chef d'une école dont Bonald est le défenseur. Maistre et Bonald, qui eurent ensemble une intéressante correspondance, professaient des opinions à peu près identiques. Avant donc d'étudier les idées politiques de Bonald, il est indispensable d'exposer rapidement les conceptions de Maistre.

Le but de Maistre — surtout dans les *Considérations sur la France* (1796) et dans le *Principe générateur des constitutions politiques* (1810) — est de ruiner les doctrines de la Révolution et de montrer les avantages de la monarchie et de l'ancien régime. Pour lui, l'erreur grossière de la Révolution a été de croire que la constitution de la société est une œuvre exclusivement logique et qui peut se réduire en système. Il est impossible d'être à la fois un théoricien et un homme de gouvernement. « Si vous voyez, dit-il, un homme ordinaire qui ait du bon sens, mais qui n'ait jamais donné, dans aucun genre, aucun signe extérieur de supériorité, cependant, vous ne pouvez pas assurer qu'il ne peut être législateur. Il n'y a aucune raison de dire oui ou non. Mais s'agit-il de Bacon, de Locke, de Montesquieu, dites non sans balancer, car le talent qu'il a prouve qu'il n'a pas l'autre ¹. »

1. *Considérations sur la France*, ch. vi. — Cf. aussi *Principe générateur*, préface.

La politique, en effet, pour Maistre est une vraie science, mais une science expérimentale, non le fruit d'un raisonnement abstrait ; aussi les hommes les plus néfastes qui furent jamais sont-ils les encyclopédistes, et en particulier Rousseau. Le *Contrat social* d'un bout à l'autre est un sophisme. Voici dans quels termes pour Maistre se pose le problème politique. « Etant données, dit-il, la population, les mœurs, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et mauvaises qualités d'une certaine nation, il s'agit de trouver les lois qui lui conviennent ¹. »

Maistre avait donc un sentiment très net du relativisme historique, et c'est là une de ses incontestables supériorités sur Bonald ; ce dernier, comme nous le verrons, voulait trouver une formule de gouvernement convenant à toutes les sociétés, et il assimilait la solution du problème politique à la résolution d'un théorème de géométrie.

Qui donc fait les institutions, si la raison est incompétente ? C'est l'expérience, c'est l'histoire elle-même, guidée par la Providence. Il y a donc dans le monde une finalité qui l'organise, et qui, par des étapes successives plus ou moins heureuses, lui procure les institutions nécessaires. C'est ainsi que, pour lui, la Révolution, « satanique dans son principe », n'était qu'un trouble éphémère, et Maistre

1. *Considérations sur la France*, ch. vi.

entrevoyait d'avance la Restauration. Les institutions ne sont donc pas l'œuvre de la logique, mais de l'histoire dirigée par « la puissance infinie qui se joue dans l'univers ». « Une des grandes erreurs d'un siècle qui les professa toutes était de croire qu'une constitution politique pouvait être écrite et créée *a priori*, tandis que la raison et l'expérience se réunissent pour dire que la constitution est une œuvre divine. »

C'est donc Dieu qui gouverne le monde. La Providence a deux manières d'agir. Elle peut produire des hommes extraordinaires qui exercent une grande influence sur l'histoire. « Placés de loin en loin dans la durée des siècles, ils s'élèvent comme des obélisques sur la route des temps. Pour les rendre propres à ces œuvres extraordinaires, Dieu les investit d'une puissance extraordinaire souvent inconnue de leurs contemporains et peut-être d'eux-mêmes. »

Bonald n'adopte pas cette manière de voir ; pour lui, l'individu n'est rien, il n'existe que par la société, il ne saurait donc avoir influence sur le cours des événements.

Pour Maistre, la Providence peut encore agir pour produire une constitution en la faisant « germer insensiblement comme une plante, par le concours d'une infinité de circonstances, que nous nommons fortuites ¹ ». La constitution, dit-il

1. *Souveraineté*, l. I, ch. vii.

encore ¹, est l'ouvrage des circonstances, et le nombre des circonstances est infini. Les lois romaines, les lois ecclésiastiques, les lois féodales, les coutumes saxonnes, normandes et danoises, les privilèges, les préjugés et les prétentions de tous les ordres, les guerres, les révoltes, les révolutions, les conquêtes, les croisades, toutes les vertus, tous les vices, toutes les erreurs, toutes les passions, tous les éléments enfin agissant ensemble et formant par leur mélange et leur action réciproque des combinaisons multiples par des myriades de millions, ont produit enfin, après plusieurs siècles, l'unité la plus compliquée et le plus bel exemple de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde. Or, puisque ces éléments, projetés dans l'espace, se sont arrangés dans un si bel ordre sans que parmi cette foule innombrable d'hommes qui ont agi dans ce vaste champ, un seul ait jamais su ce qu'il faisait par rapport au tout..., il s'ensuit que ces éléments étaient guidés dans leur chute par une main infail-
libile, supérieure à l'homme. » A cette explication finaliste, on ne saurait, d'après Maistre, substituer une théorie du hasard. Reprenant la critique d'Epicure par Cicéron dans le *De finibus* : « Supposons, dit-il, que des caractères d'imprimerie jetés à pleines mains du haut d'une tour viennent à former à terre l'*Athalie* de Racine, qu'en résultera-

1. *Principe générateur*, p. 15.

t-il ? Qu'une intelligence a présidé à la chute et à l'arrangement des caractères. Le bon sens ne conclura jamais autrement ¹. »

L'homme doit se soumettre à ce vouloir qui organise l'univers ; le pouvoir a donc un caractère divin : telle est la théorie. Mais en fait, cependant, dans la pratique, la souveraineté a besoin du consentement populaire, car si un peuple quelconque voulait tout à coup ne plus obéir, la souveraineté n'existerait plus, « et il est impossible d'imaginer l'établissement d'une souveraineté, sans imaginer un peuple qui consent à obéir ² ».

En un mot, pour J. de Maistre, le pouvoir, comme toute institution, vient de Dieu.

Maistre, comme Bonald, ne cherche pas dans la seule philosophie la démonstration de ses doctrines politiques ; il s'appuie aussi sur l'étude des faits sociaux ; il parle même le langage des sociologues modernes, et M. Espinas voit en lui un des précurseurs de la théorie organiciste.

Nous avons dit que les idées de Maistre et de Bonald étaient à peu près identiques. Maistre s'en rendait bien compte, et il écrivait à Bonald : « Vos ouvrages sont faits pour les lecteurs de mon espèce ; on les ouvre où l'on veut, on les lit, on pense, on vous aime » ; et encore : « Je n'ai rien pensé que

1. *Principe générateur*, p. 15.

2. *Souveraineté*, l. I, ch. I.

vous ne l'avez écrit ; je n'ai rien écrit que vous ne l'avez pensé ¹. »

*
* *

L'œuvre de Bonald est, avant tout, une réaction contre la philosophie humanitaire du XVIII^e siècle et contre la Révolution. Pour bien comprendre Bonald, nous dit Sainte-Beuve, il faut se le représenter écrivant au lendemain des jours sanglants de la Révolution dont il avait été le témoin ; il constatait l'anarchie des idées et voulait restaurer la science politique.

Au début du XIX^e siècle, il se produisit, en effet, un courant de pensée hostile à l'esprit de l'*Encyclopédie*, à l'individualisme de Rousseau et la Déclaration des Droits de l'homme. Il y eut une école qui, aux droits de l'homme, voulut opposer les droits de Dieu ; c'est l'école théocratique ou rétrograde, comme la nomme Auguste Comte. « Il faut, nous dit Bonald, se pénétrer de cette vérité philosophique, la plus philosophique de toutes les vérités, que la Révolution a commencé par la Déclaration des Droits de l'homme, et qu'elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu ². » Les principaux représentants de cette école furent Joseph de Maistre avec ses *Considérations sur la*

1. *Principe constitutif*, ch. xvii, note, p. 493.

2. *Législation primitive*, p. 93.

France, son livre sur le *Pape*, les *Principes constitutifs de la société* et les *Soirées de Saint-Petersbourg* ; Bonald, auteur de la *Théorie du pouvoir*, de la *Législation primitive*, de l'*Essai analytique de l'ordre social*, etc... Appartiennent à la même école : Lamennais, dans la première partie de sa carrière, et l'allemand Haller, auteur d'une restauration de la science politique. Il faut citer encore des noms moins connus comme ceux de Ballanche et Saint-Martin.

Cette école voulait, avant tout, s'attaquer au dogme de la Révolution : toute-puissance vient du peuple ; elle s'efforça de montrer que le pouvoir, dans les sociétés, avait une origine divine. Alors que le xviii^e siècle prétendait que l'homme est une fin en soi et qu'il organise volontairement la société dans son intérêt propre, comme le moyen de son perfectionnement et de son bonheur, les théocrates, au contraire, soutenaient que la société est un phénomène nécessaire et que la volonté de l'individu n'y est pour rien. La thèse du *Contrat social*, défendue par des philosophes comme Hobbes, Rousseau et Kant, quel que soit le mode sous lequel on la présente, est fausse à la fois historiquement et logiquement. Au règne de la sociocratie, pour se servir d'un mot de Comte, c'est-à-dire au règne de la société se gouvernant elle-même, ils veulent substituer celui de la théocratie, c'est-à-dire de la société gouvernée par Dieu.

Les théocrates veulent détruire le principe anarchique de l'individualisme révolutionnaire, fils de l'Encyclopédie, et restaurer le principe d'autorité. Supprimant complètement le XVIII^e siècle, ils renouent la tradition des absolutistes du XVII^e ; cela est si vrai, que Bonald, par exemple (comme le fait remarquer Sainte-Beuve), partout où il cite Bossuet, le traite en contemporain, en prédécesseur immédiat, et l'appelle *M. Bossuet* ¹.

L'école théocratique du XIX^e siècle reprend donc la théorie du droit divin telle qu'elle se trouve exposée chez les légistes du XVII^e et chez des philosophes comme Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Ecriture*. Cette théorie elle-même, d'ailleurs, n'était que le développement des spéculations politiques du moyen âge. En effet, le premier corps de doctrine de la politique, en France, a été élaboré par les philosophes scolastiques, par saint Thomas, dans son *De Regimine principum* écrit pour l'instruction d'un prince de la maison de Lusignan ; par Suarez dans son *De Legibus*, sa *Defensio fidei* et par Bellarmin.

Ces théories du droit divin furent transmises, presque intactes, jusqu'au XVII^e siècle, et c'est d'elles que s'inspirent les théocrates du XIX^e. En étudiant, dans les développements qui vont suivre, les

1. *Essai analytique*, p. 99. « Bien loin, dit M. Bossuet, que le peuple en cet état (sans pouvoir) pût faire un souverain, il n'y aurait même pas de peuple. » Cf. p. 215 et 265, note.

théories de Bonald, nous aurons occasion de noter tout ce qu'il doit au passé et tout ce qu'il a emprunté à ses précurseurs de la théorie du droit divin.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE DE BONALD.

Avant d'étudier la théorie de Bonald, il est indispensable de voir quelle a été sa méthode et comment il a abordé l'étude des problèmes politiques et sociaux.

L'œuvre de Bonald est dialectique ; il ne cherche pas à plaire, mais à convaincre. Son argumentation ne s'adresse pas au cœur, mais à l'esprit. Tandis que Maistre, qui défendait la même cause, savait donner un tour plaisant à la controverse, Bonald ne le sut jamais. « Bonald, nous dit M. H. Michel ¹, met en bonne forme scolastique les idées qui, chez de Maistre, se présentent dans un ordre plus libre. Il est, par excellence, le polémiste de l'école ; l'autre en est le docteur. La rigueur logique se rencontre d'ordinaire chez Bonald, mais aussi les distinctions subtiles et les oppositions factices, les classifications arbitraires. » Bonald veut mettre à nu sa pensée et dédaigne les vains ornements du style et les fantaisies brillantes de l'imagination.

Il nous dit, lui-même, à propos de la *Théorie du*

1. Michel, *l'Idée de l'Etat*, p. 113.

pouvoir. « Je traiterai ce sujet du logicien, non en orateur ; je laisse le coloris à l'auteur d'*Emile*, ses paradoxes en ont besoin ¹. » Il n'écrit pas pour faire une œuvre littéraire, mais pour convaincre ses contemporains : « Je n'ai jamais écrit par goût, encore moins par ambition ; j'ai rempli un devoir et j'ai pris la plume sous l'influence d'une irrésistible impression. » « On me reprochera peut-être, continue-t-il, des longueurs, des redites, une méthode sèche et didactique... Il m'eût peut-être été aisé de resserrer mon sujet, et possible de l'orner, mais je n'ai eu qu'un objet devant les yeux, la crainte d'échapper à l'attention du lecteur par une brièveté déplacée, ou la crainte de le distraire par des ornements superflus ². »

Aussi, le style de Bonald a-t-il une allure de sécheresse et d'austérité qui rebute au bout de peu de temps. On dirait, en lisant certains chapitres de la *Théorie du pouvoir*, reconnaître l'*Ethique* de Spinoza ou suivre un traité d'algèbre. Sainte-Beuve, en parlant de Maistre, dit : « Il a de l'humeur, et, dans la verve, le talent de faire rire en raisonnant ; il en use avec succès, en ce sens que, même dans les sujets les plus graves, il n'est jamais ennuyeux ni triste, comme M. de Bonald l'est trop souvent ³. » L'auteur des *Lundis* ajoute encore : « A côté des

1. *Théorie du pouvoir*, t. I, p. 111.

2. *Ibid.*, III, t. III, p. 111.

3. *Lundis*, t. IV, p. 161.

pages denses et serrées de M. de Bonald, j'ai lu quelques pages de Bossuet dans le même ordre d'idées absolues : *la Politique tirée de l'Ecriture*. Quand on lit ce bel ouvrage de Bossuet, on est, à l'instant, comme un voyageur qui se sent porté sur un grand fleuve, aux ondes pleines, majestueuses et sonores, sous le soleil. Avec Bonald, au contraire, on est comme si l'on s'embarquait d'abord sur un fleuve assez peu navigable ; puis le patron vous fait entrer dans un canal et vous met à bord d'un bateau exactement fermé, où l'on descend et où l'on est sans plus voir la lumière ni le ciel et où l'on ne peut sortir la tête et regarder sur le pont que par intervalles, pour apercevoir, en effet, d'assez hautes perspectives, mais en regrettant de les perdre de vue si souvent ; tel est, véritablement, l'effet que produit la méthode de demi-scolastique de Bonald¹. »

*
* *

Le but de Bonald est donc de convaincre, mais non de plaire. Mais comment arrive-t-il à son résultat ? Comment absorbe-t-il l'étude des problèmes politiques et sociaux ? Sa méthode est-elle inductive ou déductive ?

Sur ce point, les critiques sont en désaccord. Les uns, comme M. Faguet², nous le représentent

1. *Lundis*, t. IV, p. 330.

2. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX^e siècle*.

comme un métaphysicien raisonnant déductivement sur les questions politiques ; d'autres, au contraire, comme M. de Montesquiou, dans son livre, dont le titre, d'ailleurs, est assez suggestif : *le Réalisme de Bonald*, nous le montrent comme un théoricien qui ne consent à construire une doctrine politique qu'après lui avoir donné une base historique sérieuse.

« Le dernier des scolastiques, nous dit M. Faguet, est bien Bonald. » « Partir d'un axiome et déduire, déduire encore, déduire toujours, sans jamais rien admettre qui ne soit contenu dans le principe primitif », telle est la méthode de Bonald. Il est un raisonnement qui le poursuit, il est constitué d'un sorite. « Bonald, nous dit encore M. Faguet, raille l'idéologie qu'il qualifie d'étude stérile de la pensée sur elle-même qui ne saurait rien produire, alors que le plus beau cas d'idéologie est Bonald lui-même. » Sainte-Beuve pense aussi que la méthode de Bonald est essentiellement déductive, et il lui reproche son amour des équations algébriques.

M. de Montesquiou, au contraire, représente Bonald comme un positiviste avant la lettre. Bonald serait, avant tout, un historien qui étudie et médite les constitutions qui ont existé avant d'établir son plan d'organisation sociale. De même qu'Aristote a examiné cent trente-cinq constitutions dans sa *Politique*, de même Bonald passe successivement en revue toutes les institutions humaines. Le philo-

sophe aurait d'ailleurs lui-même caractérisé son système en disant : « Je reconnais, en politique, une autorité incontestable qui est celle de l'histoire, et dans les matières religieuses une autorité infail-
lible qui est celle de l'Eglise, et je sou mets à l'autorité de l'Eglise la partie de mon ouvrage qui traite de la religion comme je sou mets la partie politique à l'autorité des faits ¹. »

Ces deux opinions, qui font de Bonald, l'une un métaphysicien exclusif, l'autre un réaliste, nous semblent toutes les deux excessives, en sens opposé : la méthode de Bonald nous apparaît comme une méthode mixte avec prédominance, cependant, du caractère déductif. Quelques exemples et quelques citations montreront la place que tient le raisonnement, *a priori*, dans le système de Bonald.

Le philosophe reconnaît lui-même que c'est déductivement et *a priori* que ses convictions se sont formées : « Les hommes exercés à la méditation me pardonneront la forme dialectique que j'ai suivie dans quelques endroits de la première partie. C'est sous cette forme que la vérité, ou ce que j'ai pris pour elle, s'est développée dans mon esprit, et je l'ai exprimée dans le même ordre pour la faire mieux entrer dans l'esprit des autres ². » Sa politique entière dérive d'un axiome fondamental, dont il tire logiquement, une à une, toutes les consé-

1. *Théorie du pouvoir*, Conclusion, p. 289.

2. *Législation primitive*, l. II, ch. xx, p. 189.

quences : « Dans la société constituée, nous dit-il, on pose un principe fondamental d'une vérité évidente et irrésistible, fondé sur la nature de l'homme : là où tous veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il faut qu'un seul domine ou que tous se détruisent, et on en déduit par ordre comme des conséquences plus ou moins prochaines, mais toujours nécessaires, tous les rapports ou lois constitutifs et politiques. Ainsi, de ce principe que la ligne droite est plus courte entre deux points donnés, ou de quelques autres en petit nombre et d'une égale évidence, découlent plus ou moins immédiatement toutes les vérités géométriques¹. »

On voit donc que le raisonnement de Bonald est un véritable raisonnement mathématique ; il s'en rend compte lui-même, et il va jusqu'à assimiler la solution du problème politique à la résolution d'un théorème de géométrie. « A considérer la société politique comme un problème dont on cherche la solution, quelles en seraient les conditions ? Trouver une forme de société politique ou de gouvernement, telle qu'un nombre quelconque d'hommes physiques soient unis entre eux et maintenus dans cette union par un rapport ou un intérêt communs. Quelles seraient les conditions du problème de la société intellectuelle (c'est-à-dire

1. *Théorie du pouvoir*, I. I, ch. III, p. 146.

religieuse) ? Trouver une forme de société intellectuelle, telle qu'un nombre quelconque d'êtres intelligents soient unis entre eux et maintenus dans cette union par un rapport ou un intérêt communs. Quelles sont les conditions du problème de la circonférence ? Trouver une figure, telle qu'un nombre quelconque, un nombre infini de points soient adhérents entre eux et maintenus dans cette adhésion par un rapport commun. Je pense qu'il n'y a rien que de parfaitement exact dans l'énoncé de ces trois problèmes absolument semblables ¹. » Ce passage est extrait d'un chapitre lui-même intitulé : « Analogie des vérités géométriques et sociales. »

Bonald voit donc des ressemblances profondes entre les sciences mathématiques et la politique. Il admet qu'il faut traiter les questions sociales *more geometrico* ; toute science, d'ailleurs, pour lui, n'est que le développement logique de la notion d'être dont toutes les conséquences peuvent peu à peu être tirées par la méditation ².

Quel peut bien être alors le rôle de l'histoire dans un pareil système ? A quoi bon étudier ce qui s'est passé dans la réalité, puisque l'esprit se déroulant lui-même peut, par ses seules lumières, arriver à la vérité ? Mais, bien que l'histoire ne joue qu'un rôle secondaire dans la doctrine de Bonald, elle y

1. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. vi, p. 31.

2. Voir *Essai sur l'ordre social*, p. 282.

intervient cependant. Dans une mesure restreinte, il est vrai, Bonald confronte les résultats acquis par le raisonnement abstrait avec les résultats de l'observation historique. C'est qu'une double raison poussait Bonald à chercher des enseignements dans l'étude du passé : son traditionalisme et son horreur de l'idéologie.

Examinons successivement ces deux points :

Le traditionalisme de Bonald est une des parties les plus connues de sa philosophie. C'est une théorie qui lui est chère, qu'il développe avec complaisance dans ses œuvres, et dont il tire des nombreuses conséquences, comme nous le verrons dans la suite. Pour établir son traditionalisme, Bonald fait une théorie psychologique de la connaissance. Il possédait admirablement les doctrines de Descartes, de Leibniz et de Locke sur les idées innées, ainsi que les opinions de Condillac ; *les premiers objets des connaissances humaines* contiennent d'ailleurs une réfutation en règle du sensualisme, doctrine qui, pour Bonald, avait le grand tort d'abaisser l'homme au rang de l'animal. Bonald, dans ses études psychologiques, s'efforce de montrer la nécessité du langage pour la pensée ; l'homme ne peut penser sans mots. Nous lui devons cette formule célèbre : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » L'idée, pour le raisonnement, a besoin d'un substitut qui la remplace : c'est le mot. Un concept à l'état pur est vague, flou, imprécis ;

il lui faut un contour délimité, et c'est le mot qui lui donnera cette qualité. L'union entre la pensée et le langage est tellement étroite, que le mot ne sert pas seulement à faire connaître nos idées aux autres hommes par l'intermédiaire d'un signe sensible, mais il est véritablement la condition nécessaire de l'existence de la pensée elle-même. Cela est si vrai que, même quand nous raisonnons pour nous, sans parler, nous le faisons avec des mots, nous nous servons d'un langage intérieur. « La pensée, nous dit-il ¹, précède donc logiquement la parole ; mais les pensées ont besoin du secours des mots, non pas seulement pour être communiquées, mais encore pour exister dans l'intelligence d'un homme. Ainsi, penser, c'est parler à soi-même, comme penser, c'est parler pour les autres, penser tout haut, et de là vient qu'on dit : s'entretenir avec les autres, être entendu d'eux. »

L'homme sans parole, c'est-à-dire sans pensée serait aussi misérable qu'un animal. « Jusqu'à ce que nous ayons la parole, notre entendement est un lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la parole, pénétrant par le sens de l'ouïe ou de la vue, porte la lumière dans ces ténèbres et appelle, pour ainsi dire, chaque idée qui répond, comme les étoiles dans Job : Me voilà ². »

1. *Dissertation sur la pensée de l'homme*, p. 249.

2. *Ibid.*

Comment l'homme en est-il arrivé à posséder le langage ? C'était une question controversée par les philosophes. On disait que l'homme n'était arrivé à parler que petit à petit, et que l'ensemble si complexe des signes qui constituent les langues avait été acquis progressivement. Bonald s'insurge contre cette hypothèse : l'homme sans langage ne pourrait penser et, partant, être le père d'aucune invention. « Mais, s'il faut des mots pour penser ce que l'on exprime avec des mots, il est donc impossible, d'une impossibilité physique et métaphysique, que l'homme ait inventé la parole, puisque l'invention suppose la pensée et que la pensée suppose la concomitance nécessaire de la parole. » Rousseau reconnaît lui-même, dit Bonald, que la parole semble fort nécessaire pour inventer la parole.

Le langage ne pouvant être d'invention humaine est d'institution divine. Dieu, à l'origine, a donné à l'homme la parole évocatrice de la pensée, qui s'est, dans la suite, transmise de générations en générations, comme un dépôt pieux. L'enfant la reçoit au sein de la société par excellence, au sein de la famille. De cette idée, Bonald tirera de nombreuses conséquences ; il y trouvera un argument nouveau, pour dire que la famille ainsi gardienne et dépositaire des vérités éternelles du langage est la cellule sociale nécessaire et que son existence est voulue par Dieu. Il en conclura encore que la société

est une, dans le temps comme dans l'espace, que le présent a ses racines dans le passé. Il est alors, comme on voit, très voisin de la pensée de Comte qui dira : « L'humanité se compose de plus de morts que de vivants. »

Le traditionalisme de Bonald, d'origine psychologique, a, dans sa doctrine, des conséquences multiples. Entre autres résultats, il devait pousser le philosophe à étudier le passé qui est gros de l'avenir et, puisqu'il y a une continuité dans le devenir, lui faire rechercher les origines anciennes des institutions politiques actuelles.

Le deuxième motif qui explique le rôle de l'histoire dans l'œuvre du théocrate est son horreur de l'*a priori* et de l'idéologie, et sa conception finaliste du monde.

Nous avons vu que l'œuvre de Bonald était, avant tout, une réaction contre la philosophie du XVIII^e siècle : la *Théorie du pouvoir* est la contre-partie du *Contrat social*. Les idées de l'Encyclopédie et de Rousseau étaient humanitaires et individualistes ; l'auteur du *Contrat social* se faisait une idée sentimentale de la valeur et de la dignité de l'homme, tandis que Kant en donnait une démonstration scientifique. Bonald, au contraire, nous montre que l'individu n'est rien, que la société est tout ; elle n'est point une invention factice des hommes, elle est un phénomène nécessaire. Les constitutions élaborées par la seule réflexion, sans tenir compte

des institutions existantes, sont une œuvre stérile. Bonald pensait à ces nombreuses constitutions de la fin du XVIII^e siècle et qui, pour la plupart, avaient à peine vu le jour. Il comprenait combien vaine était la prétention des philosophes de reconstruire une société sur des bases uniquement philosophiques. La période de la Révolution fut, pour lui, un temps d'anarchie, non seulement dans les mœurs politiques, mais surtout dans les idées. Il est curieux de remarquer, à ce propos, combien il est voisin de la pensée de Comte qui devait nommer « maladie occidentale » ce désarroi des esprits.

Bonald est l'adversaire résolu des idéologues et des réformateurs politiques. « Jadis, dans le siècle de la force, un pieux chevalier monté sur son palefroi, l'armet en tête et la lance à la main, se persuadait, dans ses rêves chevaleresques, qu'une belle princesse, enfermée dans une tour, sous la garde d'un enchanteur, allait lui offrir sa main et ses États s'il pouvait parvenir à la tirer de captivité. Aujourd'hui, dans le siècle de l'esprit, un jeune littérateur, encore couvert de la poussière de l'école, la plume à la main et le *Contrat social* dans la tête, s' imagine, dans ses rêves philosophiques, qu'un peuple, gémissant sous le despotisme, va, dans ses assemblées primaires, lui confier au moins le pouvoir législatif, s'il parvient, par ses écrits et ses discours, à briser ses fers. Ce sont les mêmes passions, mais le chevalier était un visionnaire généreux et

brave ; le littérateur, un fou dangereux et enragé ¹. »

Que tous ces théoriciens de la Révolution ne se sont-ils donc inspirés du passé, au lieu de bâtir *a priori* des constitutions ! L'histoire est le meilleur champ d'observation sociale ; *historia testis temporum*, disait Cicéron. Une institution qui a fait méthodiquement ses preuves doit être respectée. Elle n'est pas bonne, parce qu'elle est ancienne ; elle est ancienne, parce qu'elle est bonne. Il y a eu, en effet, dans le monde, comme nous le verrons dans la suite, des lois naturelles nécessaires et absolues. Ces lois naturelles sont la volonté même de Dieu ; elles conduisent toujours le monde et en particulier les sociétés politiques vers les destinées les meilleures. En un mot, il y a, dans la nature, une sorte de devenir organisateur. A supposer, nous dit Bonald, que le prince mal averti de ses intérêts qui doivent toujours coïncider avec l'intérêt social, à supposer que le prince mal averti de ses intérêts, sacrifiant ses sujets à son égoïsme et à sa fantaisie fasse une loi mauvaise : immédiatement, il se produirait des troubles extraordinaires, et la maladie même de la société indiquerait les remèdes nécessaires, à commencer par la suppression de la loi mauvaise. C'est par la vertu de cette force organisatrice que se sont développées, peu à peu, les institu-

1. *Observations sur un ouvrage de Condorcet*, p. 309, note.

tions sociales ; dès lors donc qu'un système politique a vécu longtemps et a résisté à cette force, c'est qu'il est parfait, et c'est pourquoi l'ancienneté d'une institution en prouve l'excellence. « Il y aura dans les sociétés... un combat continuel entre la volonté de l'homme et la volonté de la nature dont l'homme peut retarder, mais non empêcher l'exécution. C'est cette vérité que l'auteur du *Contrat social*, qui pénétrait les principes mais s'égarait dans les conséquences, exprime en ces termes : « Si le législateur, en se trompant dans son objet, prend un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé et que l'invincible nature ait repris son empire. » Et Bonald ajoute : « La nature qui travaille, sans interruption, à substituer ses lois ou rapports nécessaires aux lois défectueuses que l'homme introduit dans la société, avertit l'administration de la nécessité du changement par les troubles intérieurs dont l'Etat est agité, et lorsqu'une administration, faible, insouciante et corrompue refuse d'écouter les avertissements de la nature, elle remédie au désordre en rejetant les lois de la société par une explosion violente ; ainsi dans l'homme dont l'estomac est surchargé par des aliments dangereux, des symptômes fâcheux indiquent le mal et le remède ¹. »

1. *Théorie du pouvoir*, l. I, ch. III. Voir aussi chapitre IV, p. 153.

Cette thèse de la nature se réalisant elle-même est voisine de l'hégélianisme. Pour le philosophe allemand, l'idée se réalise en passant par la triple phase de la thèse, de l'antithèse, de la synthèse : il y a d'abord l'idée qui se pose, puis la négation de cette idée, et enfin, de ces prémisses naît la synthèse ; et ainsi de suite. C'est la logique en mouvement. Bonald n'a pas subi l'influence de Hegel, puisque *la Logique* n'est que de 1816 ; alors que la *Théorie du pouvoir* est de 1795. Cependant, il a pu s'inspirer du « dynamisme des possibles » qu'on trouve chez Leibniz et Spinoza, et qui fut le point de départ de la dialectique hégélienne.

Quoi qu'il en soit, le finalisme de Bonald lui faisait dire qu'un système politique qui a résisté à la nature est bon et que son ancienneté est la marque de sa perfection. Telle est la seconde raison qui a poussé Bonald à l'étude du passé.

*
* *

On voit donc la part qu'il convient de faire dans le système de Bonald à la méthode déductive et à la méthode d'observation historique. Son système est, avant tout, métaphysique, et l'histoire n'y tient qu'une place tout à fait secondaire. Mais il convient d'ajouter que, même là où Bonald fait de l'histoire, il n'a en aucune façon le sens historique. Il spéculé toujours dans l'absolu, jamais dans le relatif. Bonald ne raisonne jamais sur l'homme de tel pays, de tel

temps, de telle société, mais sur l'homme abstrait, sur l'homme universel. « Il ne peut y avoir un principe différent pour une société et pour une autre, puisque l'homme est le même dans toutes les sociétés ¹. » Bonald ne pense pas que les institutions politiques sont le produit des circonstances. Il combat la thèse de Montesquieu qui reconnaît aux climats une grande influence sur la vie morale et politique des hommes. La théorie de Montesquieu est en contradiction avec les faits. Le milieu physique n'influe, en effet, que faiblement sur la constitution des hommes. Dans l'espèce humaine, dit Buffon, l'influence des climats ne se marque que par des variétés assez légères : l'espèce humaine est une.

Bonald s'inspire beaucoup de la *Politique* de Bossuet, comme lui, cite souvent les institutions égyptiennes ; il est peut-être, en effet, superflu de multiplier les exemples, puisque partout, dans tous les pays, les lois, nécessaires, absolues, lois voulues par Dieu, sont les mêmes. Il faut remarquer que Joseph de Maistre, qui a pourtant, à peu près partout, les mêmes idées que Bonald, ne considère pas exclusivement l'homme abstrait.

« C'est l'éternité politique que Bonald prétend inventer, nous dit M. Faguet ; c'est l'élixir de vie perpétuelle.

1. *Théorie du pouvoir* l. I, ch. III, p. 146.

« Les lois sont des rapports nécessaires qui décident de la nature des choses ; donc, qui trouverait la nature des choses, et non point la nature des choses de tel pays, mais celle de l'univers, trouverait du même coup les lois nécessaires... à tous les hommes, à toutes les latitudes, à tous les climats. » Auguste Comte reproche aussi à Bonald son absence complète de sens historique.

*
* *

En résumé donc, la méthode de Bonald est une méthode bâtarde, surtout métaphysique et déductive, mais mêlée d'aperçus historiques. Il semble que si Bonald eût été plus logique, il aurait complètement banni de sa méthode l'observation du passé ; à quoi bon, en effet, étudier l'histoire, puisque le seul raisonnement *a priori* nous conduit à la vérité. « La conservation de la société, dit-il, exige que le moyen de faire de l'or ne soit jamais découvert ; donc, il ne le sera pas. Cette démonstration me semble évidente ¹. » Il semble qu'avec une telle conception de la méthode en politique, tout recours à l'histoire soit superflu !

1: *Administration extérieure*, p. 518, note 1, un autre texte analogue. *Théorie du pouvoir*, l. I, ch. iv.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE DE BONALD. — DIEU.

Dieu est le point de départ de la politique de Bonald¹. Au début de sa *Théorie du pouvoir*, il nous annonce qu'avant de traiter les questions politiques, c'est-à-dire les rapports des hommes vivant en société, il faut concevoir d'abord les rapports des hommes avec le Créateur, la société de l'homme et de Dieu. Ce n'est qu'ensuite que l'on peut traiter de l'organisation politique.

Bonald, dans ses divers ouvrages, nous donne toute une série d'arguments pour démontrer l'existence de Dieu ; mais son raisonnement n'a rien de bien intéressant ni d'original.

Leibniz disait que si avant de montrer que Dieu existe, on établit qu'il est possible, la question est

1. « Le concept d'infini est la base de toute science », nous dit-il (*Essai sur l'ordre social*, p. 282.) L'homme qui instruit même un enfant ne fait que développer les conséquences ou les rapports de l'idée fondamentale d'être qu'il trouve dans son esprit, point commun d'intelligence entre le maître et l'élève... Le maître développe les rapports enveloppés les uns dans les autres et que la méditation parvient, tôt ou tard, à extraire. (*Ibid.*) Il n'est donc pas étonnant que Bonald fasse de l'idée d'infini le point de départ de sa politique.

déjà à moitié résolue. Bonald pense aussi qu'avant de prouver l'existence de Dieu, il en faut d'abord démontrer la possibilité ; et, pour cela, il s'appuie sur l'idée d'infini qu'ont tous les hommes. Il ne faut pas considérer l'individu isolé, mais l'homme social. « Les hommes sociaux, soit qu'ils en avouent, soit qu'ils en combattent l'existence, pensent à la divinité. Donc, la divinité peut exister, car ces hommes ne peuvent penser qu'à ce qui peut exister, puisque ce qui ne peut exister ne peut pas être le sujet d'une pensée ¹. » La possibilité de l'existence divine est donc établie par le sentiment commun.

Dans un autre passage, Bonald raisonne d'une manière analogue, pour démontrer, non plus la possibilité, mais l'existence d'une réalité par l'idée que nous en avons : « L'homme pense à l'homme, donc l'homme peut exister, l'homme a le sentiment de l'homme, donc l'homme existe ². »

Ce raisonnement rappelle le fameux argument ontologique de saint Anselme qui, comme on le sait, est un paralogisme.

Reprenant les prémisses de son raisonnement, Bonald s'attache à prouver qu'il n'y a pas d'athéisme. Si, d'ailleurs, un individu ne conçoit pas Dieu, qu'importe ! l'homme isolé n'est rien, la société est tout. « Je ne puis connaître le sentiment

1. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. II, p. 9. Voir aussi *Théorie du pouvoir politique*, p. 291.

2. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. VIII.

de l'individu, sentiment particulier et qu'il ne peut manifester au dehors, mais je connais infailliblement les sentiments de la société, sentiments sociaux, c'est-à-dire extérieurs et publics. Or, on a vu, dans toutes les sociétés, le sentiment de la divinité manifesté par un acte extérieur et semblable, par le sacrifice ; donc, tous les hommes ont le sentiment de la divinité, parce que tous les hommes sont membres du corps social, et qu'en qualité de membres d'un corps, ils en partagent nécessairement les sentiments ¹. »

D'ailleurs, en admettant même qu'il faille considérer l'homme individuel, l'on peut dire encore qu'à ce point de vue même, il n'y a pas d'athéisme, au sens strict du mot. L'athée reconnaît l'existence de Dieu, mais au lieu de l'amour pour le Créateur, il a de la haine. Tous les hommes ont le sentiment de la divinité, soit positif, soit négatif. « Philosophe, tu penses à Dieu quand tu en nies l'existence, et, malgré toi-même, tu en as le sentiment, c'est-à-dire la haine quand tu la combats. » L'homme parfaitement libre, l'homme vertueux, celui dont l'amour est « réglé » a nécessairement le sentiment, l'amour de la divinité ; l'homme esclave de ses passions, dont l'amour est « dérégulé » et qui n'a que l'amour de lui, a aussi le sentiment de la divinité, mais ce sentiment est la crainte sans amour

1. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. II, p. 9.

ou la haine ; il voudrait anéantir un être dont l'existence l'importune, et ce n'est pas dans son esprit, mais dans son cœur que l'impie a dit : il n'y a point de Dieu ¹.

Pour corroborer cette démonstration, Bonald tire argument de sa théorie du langage. La parole n'est pas d'invention humaine, mais d'institution divine, elle a été donnée aux premiers hommes et transmise ensuite de générations en générations, comme un dépôt sacré. Chaque mot est, nécessairement, le représentant d'une idée. Comme les termes « infini », « absolu » ont cours dans le commerce des hommes instruits, il faut donc admettre l'évidence d'idées correspondantes.

Il est bien certain pour Bonald que nous ne nous faisons pas de Dieu une conception adéquate ; nous ne connaissons pas tous les attributs de l'infini ; de même qu'un paysan qui sait ce qu'est un cercle, et en connaît même quelques propriétés, n'en a pas une connaissance parfaite, de même, nous connaissons Dieu sans le comprendre.

En résumé donc, l'idée que nous avons de l'infini prouve la possibilité et même l'existence de Dieu.

Bonald nous donne encore un autre argument qui rappelle celui de Descartes. L'homme a l'idée de Dieu, donc Dieu existe. En effet, ce n'est pas un

1. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. II.

concept que l'homme a pu, lui-même, former ; l'homme ne crée rien, il ne fait que combiner, sous des rapports nouveaux, les données de l'expérience. Son industrie se borne à varier les formes d'une matière déjà existante. « L'artiste le plus habile, nous dit Bonald, ne diffère du maladroit qu'en ce qu'il donne à la matière des formes plus heureuses ; le philosophe le plus profond ne diffère de l'homme le plus borné qu'en ce que l'un sait des rapports justes entre les êtres et que l'autre les ignore. L'idée d'infini ne vient donc pas de l'homme, elle vient de Dieu qui a confié cette notion à l'humanité naissante. Dieu existe donc comme l'auteur du concept d'infini ; c'est l'infini lui-même ¹. »

Si l'on n'admet pas l'existence de Dieu, comment expliquer le monde ? Va-t-on substituer au Dieu créateur la notion d'une matière éternelle ? Non, c'est une conception qui ne se suffit pas à elle-même. La matière ne nous est connue que comme une concession de formes ordonnées. Mais, tout cela n'est qu'un effet, et suppose une cause première. Et Bonald de reproduire l'argument aristotélicien, tiré de l'impossibilité d'un infini actuel. « Les mathématiques, nous dit-il ², prouvent l'impossibilité d'une succession infinie et éternelle de formes matérielles », et, à l'appui de cette idée, il

1. Cf. pour cette question *Essai sur l'ordre social*, p. 10 et 51.

2. *Essai analytique de l'ordre social*, p. 274.

signale, en note, un livre de Gerdil, intitulé : *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une succession actuellement infinie de termes, soit permanents, soit successifs*. La matière suppose donc un Dieu créateur.

*
* *

Nature de la divinité. — Bonald croit-il à un Dieu transcendant au monde et créateur, ou, au contraire, donne-t-il ses préférences à une divinité immanente ? La question a besoin d'être examinée, car, sur cette matière, le langage de Bonald est hésitant et imprécis ; on peut s'étonner, à première vue, que Bonald puisse paraître, d'une manière quelconque, identifier Dieu et la nature ; Bonald est, en effet, un catholique : « Je soumets, dit-il, à l'autorité de l'Eglise la partie de mon ouvrage qui traite de la religion... ¹ » Or, la doctrine chrétienne enseigne l'existence d'un Dieu transcendant et personnel. Bonald a peut-être éprouvé des difficultés pour concilier ses doctrines philosophiques avec ses croyances religieuses ; de là, sans doute, le flottement de ses expressions et l'incertitude de sa pensée. Bonald, en effet, admet que dans la nature il y a une force organisatrice qui dirige

1. *Théorie du pouvoir, conclusion.*

les hommes et toutes les sociétés vers les destinées les meilleures. On trouve çà et là, dans ses œuvres, des phrases presque hégéliennes, la nature se réalise peu à peu, en se débarrassant de ses contradictions. « Il y aura, dit-il, dans les sociétés, dans lesquelles se trouveront des rapports nécessaires, un combat continuuel entre la volonté de l'homme et la volonté de la nature, dont l'homme peut retarder, mais non empêcher l'exécution ¹. » Il dit, ailleurs, qu'une société se réalise d'elle-même complètement, si rien ne vient s'y opposer ; là, Bonald se rapproche de Spinoza et de la théorie du dynamisme des possibles. Dans ces passages, Bonald a l'air de pencher pour la finalité interne. « Faites passer, dit quelque part Aristote, la nautégie de la tête du nautège dans les planches du navire, vous aurez une idée de la façon dont travaille la nature. » Il semble qu'à de certains moments, ce soit le point de vue de Bonald.

Une autre raison pourrait encore nous porter à croire que Bonald était immanentiste ; il dit fréquemment que la volonté de Dieu et la volonté générale de l'être social sont identiques. Dieu posa les lois du monde qui sont absolues et nécessaires ; ces lois étaient les meilleures et s'imposaient, par cela même, au choix de Dieu ². Bonald se déclare,

1. *Théorie du pouvoir*, l. I, ch. III.

2. *Ibid.*, ch. II ; — l. I, ch. VII, note p. 177.

à ce point de vue, partisan de Leibniz et adversaire de Descartes. Le monde, aussi bien physique que moral, est gouverné par ces lois nécessaires. Mais, d'autre part, la société est un être (ainsi que nous le verrons, en parlant de la sociologie de Bonald), et cet être collectif a une volonté qui, constatée et promulguée par les autorités compétentes, devient une loi ¹. Or, la volonté générale veut la conservation de la société, et ce résultat est atteint par l'observation des rapports nécessaires. Donc, la volonté générale veut les rapports nécessaires ². La volonté générale veut donc l'ordre du monde lui-même. « D'ailleurs, nous dit Bonald, volonté générale de la société, ordre du monde, lois naturelles, vouloir divin sont une seule et même chose, et tous ces termes sont synonymes dans mes ouvrages. » On voit donc ce qu'il y a d'incertain dans la pensée de Bonald ; il dit indistinctement volonté de Dieu, ou devenir de la nature.

En réalité, Bonald croit à l'existence d'un Dieu transcendant au monde, mais il a un certain mal à concilier cette croyance avec sa théorie des lois naturelles nécessaires et absolues. Nous retrouverons cette question en étudiant le miracle politique.

Ce Dieu a créé le monde et continue à le gou-

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 3. — *Législation primitive*, l. II, ch. II, III, p. 1584.

2. *Théorie du pouvoir*, l. I, p. 132.

verner. Mais il n'intervient pas directement dans la vie des hommes. Le miracle est métaphysiquement possible, mais Dieu s'abstient de modifier le cours des lois naturelles. S'il y a une place à faire à la Providence, il faut reconnaître qu'elle n'agit pas en bouleversant dans un cas donné les lois générales ; à quoi bon, d'ailleurs, puisque ces lois sont nécessairement bonnes et qu'elles donnent aux hommes le maximum de bonheur ; elle n'agit que par l'harmonieux accord de ces lois naturelles posées une fois pour toutes.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE (*suite*). — LES LOIS NATURELLES.

Dieu, créateur du monde, a voulu que les hommes soient heureux, et ils le sont, parce que les lois établies sont les meilleures possibles. L'univers est donc gouverné par ces rapports absolus et nécessaires. (Bonald, en effet, définit la loi à la manière de Montesquieu.) Ces lois ne dirigent pas seulement le monde physique, mais encore le monde moral et politique. Ainsi, par exemple, le « système ternaire » de Bonald, comme dit avec une plaisante ironie M. Faguet ¹, à savoir la trinité de la cause du moyen et de l'effet ne gouverne pas seulement l'univers physique, mais encore la société religieuse et politique.

Comme nous l'avons vu, ces lois sont la volonté de Dieu même. Le rapport des lois nécessaires avec le vouloir divin est un problème cher aux philosophes et surtout aux théologiens. Voyons quelle est l'attitude de Bonald en cette matière. Il répète, à la suite de Leibniz, que Dieu est le lieu

1. *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, art. Bonald.

commun des essences. Mais comment les essences éternelles et les lois nécessaires sont-elles choisies à l'origine par la volonté divine ? On sait que Descartes disait que les lois du monde ont été posées une fois pour toutes par une décision de Dieu, absolument libre. On a reproché à cette thèse de compromettre la valeur de la science. Leibniz était d'un autre avis ; Dieu a bien établi les lois les meilleures, et cela, non pas « nécessairement », car alors il ne serait pas libre, mais « infailliblement ». C'est appliquer au vouloir divin la théorie de la liberté humaine de Leibniz, théorie bien voisine du déterminisme, comme on voit. Malebranche adopte un système analogue. Le spinozisme est la doctrine de l'universelle nécessité.

Bonald pense que les lois naturelles sont supérieures à Dieu, en ce sens qu'en aucune manière il ne peut les changer ni y porter atteinte¹. « Dieu peut créer de nouveaux êtres ou cesser de conserver ceux qui existent, mais il ne peut faire un homme sans âme et sans corps, parce qu'un être sans âme ou sans corps ne serait pas un homme. Dieu ne peut faire des corps sans étendue, car des corps sans étendue ne seraient pas des corps. Ainsi la nature de l'être est indépendante de Dieu, dans ce sens seulement que Dieu ne peut changer la nature de l'être sans changer l'être lui-même, car,

1. *Théorie du pouvoir*, t. I, ch. II.

si Dieu pouvait changer la nature de l'être, sans changer l'être lui-même, il pourrait faire qu'un être fût tel et qu'il ne fût pas tel, en même temps ; il pourrait donc l'absurde. » Le principe de contradiction est donc supérieur à Dieu même.

Cela est si vrai, pour Bonald, que jamais Dieu n'intervient pour troubler l'ordre du monde ; jamais il ne fait de miracles. « Je sais, dit-il, que les chrétiens, plus pieux qu'éclairés, craignent d'ôter quelque chose à la puissance divine, s'ils ne lui accordent que d'être souverainement absolue, et qu'ils voudraient encore qu'elle fût perpétuellement arbitraire ; ils s'indignent dans l'amertume de leur zèle ou dans l'impatience de leur humeur de voir luire le soleil sur les méchants comme sur les bons ; ils voudraient faire descendre le feu du ciel sur les villes coupables et qu'une catastrophe générale punit des désordres particuliers. Mais le vrai philosophe franchit, par la pensée, ce court espace de lieux et de temps ; il voit l'ordre éternel, universel, nécessaire, dominant ce qui est temporel et local. Dieu emploie donc les moyens dans l'ordre de la nature humaine pour intimor aux sociétés ses volontés supérieures ¹. Et, bien que Bonald admette la possibilité métaphysique du miracle (ainsi que nous le verrons en traitant de sa théocratie), il ne croit pas à l'intervention immédiate de Dieu dans les choses

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 67.

humaines. Bonald s'est, sans doute, là encore, senti tiré entre sa foi religieuse dans le miracle et sa confiance dans la science et l'absolue nécessité des lois naturelles. Bien que le philosophe prononce l'accord de la raison et de la foi : « la foi précède la raison pour la former, et la raison suit la foi pour l'affermir », l'harmonie entre ses opinions religieuses et ses doctrines personnelles ne lui a pas toujours été facile à réaliser. Nous avons déjà remarqué que, pour la même raison, tantôt il identifie Dieu et la nature, tantôt il en fait un être transcendant. Il y a, en effet, à ce point de vue, quelque chose d'incertain dans la doctrine de Bonald, doctrine faite d'un curieux mélange de liberté divine et de déterminisme.

Voyons maintenant quelles sont les lois naturelles admises par notre philosophe. Nulle part il n'en donne une énumération complète. Comment, d'ailleurs, l'homme les connaîtrait-il complètement ? Elles sont dans la volonté de Dieu même, lieu des essences éternelles, et l'homme s'il peut avoir une idée de l'infini ne peut le comprendre. Pour Bonald, nous connaissons ces lois naturelles de deux manières : par le raisonnement et la tradition. En étudiant la nature, l'homme peut arriver à en retrouver les lois ; dans le domaine de la politique, le prince n'a qu'à constater les rapports nécessaires et à les promulguer pour les rendre exécutoires. Cela est si vrai, nous dit Bonald, que, pour cette simple besogne de constatation, l'intelligence du monarque

suffit, et qu'il n'a besoin, pour ce travail, de l'aide d'aucun parlement ; il n'est pas légisfacteur, mais législateur. En examinant si la société est troublée ou en équilibre, on voit si les constitutions sont conformes ou non à l'ordre naturel. Mais ce serait là un moyen insuffisant de connaître l'ordre de la nature ; nous pouvons y suppléer par les connaissances qui nous viennent de la tradition. D'ailleurs, ce n'est pas assez de trouver les rapports par la seule logique, pour qu'ils soient en droit exécutoires et imposables aux membres de la société. Il faut que leur origine divine apparaisse plus nettement ¹, il faut qu'ils nous soient connus par la tradition. Il est donc nécessaire que Dieu daigne révéler à l'homme la connaissance de ces rapports en les manifestant par des lois, expression de sa volonté ². Cette révélation des vérités se fera par le langage, qui, comme nous le savons, a été donné aux premiers hommes par Dieu. « Dieu fera donc entendre une parole à l'homme, et comme cette parole, entendue d'un homme ou d'une famille dans un lieu et dans un temps déterminé doit être, sans altération, entendue de tous les hommes dans tous les lieux et tous les temps..., Dieu rendra cette parole fixe, par l'écriture qui n'est qu'une parole fixée pour tous les lieux, tous les temps, tous les hommes ³. »

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 110.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 112.

Les théistes nous montrent un livre, le livre par excellence, où est enregistrée cette tradition fameuse : c'est la Bible où pour eux sont écrits ces rapports éternels et nécessaires, produits de l'intelligence divine.

Dans la législation primitive, Bonald n'a pas tout à fait la même manière de voir, son traditionalisme s'affirme davantage ; le raisonnement lui apparaît comme tout à fait insuffisant pour retrouver cet ordre naturel. « Les lois n'y sont pas écrites au fond du cœur des hommes, comme le veulent les sophistes, car l'homme ou pourrait les méconnaître ou les nier ; elles ne sont pas uniquement confiées à la tradition, car l'homme pourrait les oublier ; mais, une fois révélées à l'homme, par la parole, moyen unique et nécessaire de toutes les connaissances morales, elles sont fixées par l'écriture pour les nations et elles deviennent ainsi une règle universelle, publique et invariable, extérieure, une loi, qu'en aucun temps, aucun lieu, personne ne peut ignorer, oublier, dissimuler, altérer ¹. »

Les lois naturelles sont nombreuses dans la pensée de Bonald ; cependant, nulle part, il n'en donne une énumération. Il met d'abord en première ligne le principe d'identité de contradiction de raison suffisante, les vérités mathématiques, géométriques et enfin les vérités politiques. Notons combien, en

1. *Législation primitive*, l. II, ch. xx, p. 186.

cette matière, est étonnant le dogmatisme de Bonald ; il rappelle celui des philosophes du xvii^e siècle dont aucun ne mettait en doute la valeur de la raison. Mais au moment où Bonald écrivait, presque toutes les œuvres de Kant avaient vu le jour et porté un coup terrible au dogmatisme. Bonald eût dû, nous semble-t-il, justifier sa foi en la raison par une réfutation du criticisme de Kant ; mais il n'en fait rien, il qualifie le système du philosophe allemand d'absurde et d'incompréhensible. Bonald ne justifie pas sa conviction, il affirme.

*
* *

Ces lois naturelles sont absolues et nécessaires en ce sens que rien de ce qui existe dans l'ordre physique ou moral ne peut s'y soustraire. Cependant, la nécessité des lois politiques a un caractère particulier. Elles sont nécessaires, car les hommes « doivent » s'y soumettre ; mais, en fait, ils peuvent ne pas le faire. Ces lois exigent, en effet, nous dit Bonald, la monarchie absolue et héréditaire ; mais, ainsi que le prouve l'histoire, de nombreux peuples ont vécu en République et ont ainsi méconnu les lois politiques. Si ces lois peuvent être méconnues par un législateur malavisé, leur violation entraîne des troubles dans la société qui est bouleversée. C'est le devenir interne de la nature qui travaille au rétablissement de ces lois ainsi méconnues, car

elles sont indispensables au fonctionnement normal de la société.

Toutes ces lois n'ont donc pas pour Bonald, si l'on peut s'exprimer ainsi, le même degré de nécessité. Les unes sont d'une nécessité absolue, les lois géométriques : Dieu lui-même ne pourrait faire un cercle carré, il ne peut l'absurde, il est dominé par le principe de contradiction. Les autres sont nécessaires à l'existence de la société, mais on peut momentanément ne pas s'y soumettre, cela amène une maladie de la société, sans en causer toutefois la mort.

*
* *

De tout ceci, il résulte que ce qui caractérise la philosophie de Bonald, c'est l'optimisme. Les lois naturelles sont parfaites et conduisent les hommes au bonheur. Les sociétés politiques s'organisent historiquement et se débarrassent peu à peu de leurs institutions défectueuses. Le devenir de la nature les pousse toujours vers le bien. L'optimisme est le dernier terme de sa philosophie, optimisme conçu à la manière de Leibniz dont il se réclame souvent. « Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique dont les mauvais effets commencent à être visibles, les maux seront peut-être prévenus ; mais, si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution

même qui en doit naître, car quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général, au bout du compte ¹ ».

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 35.

CHAPITRE V

LA THÉOCRATIE.

Maintenant que nous connaissons les opinions de Bonald sur la divinité, il nous sera facile de voir quelle part revient à Dieu dans le gouvernement des choses humaines, de voir de quelle manière il est théocrate. Mais, auparavant, il est indispensable d'exposer ce qu'on entend, au juste, par théocratie et quels en sont les modes.

Il semble que le terme théocrate a été introduit dans la langue par la *Politique positive* d'Auguste Comte. Ce philosophe créa un certain nombre de mots nouveaux qui, depuis, ont acquis droit de cité, comme sociologie, sociocratie.... A ces termes, il oppose théologie, théocratie ; au gouvernement de la société par elle-même sous l'état positif, il oppose le gouvernement de la société par des croyances surnaturelles au temps de l'âge théologique. Le terme de théocrate est donc pour Comte un mot extrêmement vaste, qui convient à tous les gouvernements ou presque qui se sont succédé jusqu'à l'avènement de l'« état positif », précédé transitoirement par l'état métaphysique. Ainsi, dans la pensée de Comte, la

théocratie caractérise aussi bien la politique des juifs que celle des Français au moyen âge, car l'une et l'autre étaient dirigées par des croyances surnaturelles. Comte désigne par le même terme le gouvernement où le pouvoir est entre les mains d'une caste sacerdotale, où l'Eglise est supérieure à l'Etat, et celui où l'on reconnaît que, théoriquement, le pouvoir vient de Dieu, comme tout ce qui existe ici-bas, et que les hommes doivent se soumettre à la volonté du Créateur et obéir à ses lois.

Si donc l'on nomme Bonald un théocrate, il faut avoir soin de remarquer qu'il y a plusieurs sortes de théocraties ; la politique de Bonald diffère, par exemple, totalement de la politique mosaïque où Dieu désigne directement les titulaires du pouvoir. Bonald, en somme, n'est qu'un théoricien du « droit divin », comme le furent avant lui saint Thomas, Bossuet et de nombreux juristes.

*
* *

Il convient de jeter un coup d'œil rapide sur les principaux systèmes qualifiés de théocratiques. Voyons, tout d'abord, la politique juive, telle qu'elle nous est dépeinte dans la Bible. Dieu, nous dit Bossuet ¹, « était, en ce temps-là, le seul roi des hommes et les gouvernait visiblement. Il donna à Adam le précepte qu'il lui plut, et lui déclara sous quelle

1. Bonald, *Politique*, l. II, art. 1^{er} propos. II, p. 27 (Hachette).

peine il l'obligeait à le pratiquer... Il exerce publiquement l'empire souverain sur son peuple, dans le désert. Il est leur roi, leur législateur, leur conducteur... Ce règne continue visiblement sous Josué et les Juges... C'est lui qui établit les rois, il fit sacrer David et Saül par Samuel ; il affermit la royauté dans les mains de David et lui ordonna de faire régner à sa place Salomon, son fils ». C'était donc, d'après les croyances du peuple juif, l'intervention constante de Dieu dans les choses humaines. Dieu n'est pas seulement la source première théorique de tout pouvoir, il est le législateur lui-même intervenant directement pour désigner le titulaire concret du pouvoir.

En Orient, les lois de Manou admettent que le roi a été formé par Dieu d'une substance à part, mais la divinité n'intervient pas directement dans la politique humaine. « C'est parce qu'un roi a été formé de particules tirées de l'essence des principaux dieux qu'il surpasse en éclat tous les autres mortels ¹. » En dehors de cela, les dieux n'agissent pas sur le gouvernement des hommes.

L'on se souvient du rôle assigné aux dieux dans les poèmes d'Homère ; cependant, dans le paganisme gréco-romain, il n'y a pas de théocratie, à proprement parler. Les Grecs étaient, avant tout, rationalistes et cherchaient, dans la société elle-même, les

1. Cité par M. Janet, *Science politique*.

lois de son organisation. Leur religion avait d'ailleurs un caractère anormal. Les Grecs et les Romains tentaient de se concilier les dieux, ou mieux, d'écarter leur colère par des cérémonies formalistes. Une fois ce devoir accompli, ils étaient quittes envers les dieux, la religion ne leur donnant aucune prescription concernant la vie publique.

On peut distinguer encore la théocratie sacerdotale où le gouvernement est exercé par les prêtres eux-mêmes ou, du moins, par un prince sous leur dépendance. Ce sera le cas de tous les gouvernements qui admettent la supériorité de l'Eglise sur l'Etat, et, par exemple, le droit, pour le Souverain Pontife, de déposer les monarques. C'est le régime que voulait introduire l'Eglise au moyen âge.

Enfin, l'on peut faire une dernière catégorie et désigner, si l'on veut, sous le nom de théocratie naturelle le système de Maistre et Bonald. Dieu n'intervient pas lui-même dans les choses humaines, il ne fait pas de miracle politique, sa suprématie divine ne s'exerce pas par l'intermédiaire d'une caste sacerdotale, mais l'homme doit se soumettre à la volonté divine, créatrice des lois politiques comme de toutes les lois.

*
* *

Sources. — Avant d'étudier, en elle-même, la doctrine de Bonald, il faut rappeler brièvement quels étaient les systèmes de ses prédécesseurs qu'il n'a

fait que reprendre en leur donnant un tour nouveau et en leur ajoutant quelques idées neuves.

En effet, les théories du droit divin de saint Thomas, de Bossuet et des Juristes sont très voisines de la théocratie de Bonald. Bien que Bonald ne dise pas ce qu'il doit aux anciens théocrates, leur influence n'en est pas moins certaine sur lui. Il vise souvent, d'ailleurs, certaines doctrines sans les désigner explicitement. C'est ainsi que sa critique de l'industrialisme s'adresse, sans aucun doute, à Saint-Simon ; cependant, le nom de cet auteur n'est pas prononcé par Bonald. De même, il a connu évidemment les œuvres de saint Thomas et de Bossuet et s'en est évidemment inspiré, bien qu'il ne l'avoue pas. Beaucoup d'arguments du *De Regimine principum* et de la *Politique tirée de l'Ecriture* reproduits à peu près exactement le prouvent. Bonald avait une érudition philosophique considérable, ainsi qu'en témoigne la lecture de ses ouvrages, et il a tiré un grand parti de ce qui avait été pensé et dit avant lui.

D'ailleurs, en dehors même de la recherche de l'inspiration de Bonald, il est intéressant de jeter un coup d'œil sur les théocrates antérieurs, pour voir jusqu'à quelles extrêmes conséquences le génie déductif de Bonald a su pousser la théorie du droit divin. Ainsi que nous l'avons vu, l'œuvre de Bonald est une réaction contre l'individualisme et la philosophie du XVIII^e siècle ; il renoue la tradition

du droit divin et de l'absolutisme dont l'apogée se produisit sous le règne de Louis XIV.

La première formule de la théocratie chrétienne nous a été donnée par saint Paul, dans son épître aux Romains : *Non est potestas nisi a Deo...* ¹. Quelle était la portée exacte de ces mots ? C'est très difficile à dire, et, de fait, cette formule fut la base de toutes les polémiques politiques du moyen âge. Cette phrase contenait-elle l'affirmation du principe du droit divin et du pouvoir absolu des princes ? La doctrine du Nouveau Testament admet bien que le prince est le ministre de Dieu sur la terre, mais, d'autre part, elle pose l'égalité entre les membres de la cité : nul ne domine. Ainsi donc, *non est potestas nisi a Deo* peut bien s'appliquer à une forme de gouvernement autre que la monarchie ; le pouvoir, quel qu'en soit la modalité et l'organisation, vient de Dieu ; mais, d'autre part, le Nouveau Testament qui nous dit : rendez à César ce qui est à César... et ne met aucune restriction au pouvoir, conduit, sans doute, à l'absolutisme ².

A la suite des Pères de l'Eglise, nul ne s'occupa de politiques, et cette science s'endormit jusqu'au moyen âge. Saint Thomas se faisait une conception très haute de la science politique ; il lui attribuait le premier rang parmi les sciences morales, qui elles-

1. *Epître aux Romains*, xiii, 1.

2 Cf. *la Politique du Nouveau Testament*. Janet, *Histoire de la science politique*.

mêmes tiennent la place d'honneur dans la hiérarchie des sciences ; car elles s'occupent de l'homme lui-même, tandis que les autres ne concernent que les choses, moyen de son bonheur. Il est curieux de noter en passant que ce point de vue anthropocentrique sera, plus tard, celui de Bonald et de Comte, pour qui la reine des sciences est la science sociale ; les autres n'en sont que les servantes. Avec saint Thomas et ses successeurs, la science politique reprit son essor ; la découverte du texte de la *Politique* d'Aristote et sa traduction en langue latine en furent le signal. Saint Thomas voulait écrire un livre sur l'autorité des rois et leurs devoirs, selon la doctrine de l'Écriture ; il fit un commentaire de la *Politique* d'Aristote, consacra aux choses politiques quelques développements dans la *Somme théologique* et, enfin, composa une *De Regimine principum* pour l'instruction d'un prince de la maison de Lusignan.

Pour saint Thomas, tout pouvoir vient de Dieu ; il reprend la formule de saint Paul, mais en la transformant. Il faut, pour qu'un pouvoir ait le caractère divin, qu'il soit juste : *non est potestas nisi a Deo modo sit justa*. Dès l'instant donc qu'un pouvoir est rationnellement organisé, il est divin. Le pouvoir considéré *in abstracto* est d'institution divine comme la société elle-même à l'existence de laquelle il est nécessaire.

Le pouvoir peut être considéré à plusieurs points de vue : quant à la source ; alors, il vient de Dieu si

son acquisition a été juste, mais il en serait autrement s'il avait été acquis par quelque procédé mauvais. Si on le considère d'après l'usage qui en est fait, il est divin ou non, suivant qu'il est conforme ou non au principe de la justice de Dieu. Donc, en dernière analyse, toute autorité réside en Dieu qui est le détenteur unique de la souveraineté ; mais comme il faut chez les hommes une autorité qui commande à la foule, il a mis parmi les hommes un représentant de son pouvoir. Voici la démonstration aristotélicienne que nous donne saint Thomas pour prouver que tout pouvoir vient de Dieu ¹ : *Ratione quidem entis, quia oportet omne ens ad ens primum reducere sicut ad principium omnis entis... quia ergo ratione omne ens ex ente primo dependet, eadem et dominium quod ipsum super ens fundatur. Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo provenire dominium... quia omne quod movetur ab aliquo movetur, et in moventibus et motis non est obire infinitum. Ergo oportet venire ad aliquod primum movens immobile quod est Deus sive causa prima. Inter omnes autem homines qui plus habent de ratione motus sunt reges. Ratione finis « quod quælibet res quanto ordinatur ad excellentiorem finem tanto plus participat de actione divina. Hujus modi autem est regnum... quia cum intendat nobilissimum finem in ipso divina preintelli-*

1. *De Regimine*, l. III, ch. 1.

gitur actio et suæ virtuti dominorum subjicitur regimen.

Comme on le voit, c'est l'argumentation d'Aristote relative à l'existence de Dieu qui sert à saint Thomas pour démontrer l'origine divine du pouvoir.

★
★ ★

Aperçu historique sur les doctrines théocratiques.

— La formule du droit divin, *non est potestas nisi a Deo* ne servit pas seulement de thème aux discussions des philosophes, mais encore aux controverses des légistes. C'est qu'en effet, à cette époque, il y avait une lutte continuelle entre le pouvoir temporel représenté par le roi et le pouvoir spirituel représenté par le pape. Au temps de Philippe le Bel et de Boniface VIII, la lutte est à son apogée. Dans cette guerre formidable, deux grandes doctrines étaient engagées : d'une part, la souveraineté de l'Etat et le droit pour la cité terrestre de se gouverner elle-même, sans l'intervention du pouvoir ecclésiastique ; de l'autre, la souveraineté de Dieu et le droit de contrôler les pouvoirs terrestres par la loi divine. Entre ces deux principes, le moyen âge est incertain. Il y eut à cette époque plusieurs systèmes en présence pour solutionner les conflits entre le Saint-Siège et le roi : les uns affirmaient la domination de l'Eglise, les autres, la séparation des deux pouvoirs. Ce qu'il y a de curieux dans ces

discussions, c'est que, nulle part, on ne met en doute le principe théocratique, à savoir que le pouvoir dans la société est une émanation de Dieu. Mais, les uns en voyaient le pape unique titulaire, les rois n'exerçant l'autorité que sous son contrôle et pouvant être déposés par lui ; les autres disant que le roi est directement délégué par Dieu pour diriger les peuples, et que, dans ce rôle d'administration, il est indépendant du pape. Tous les controversistes de l'époque s'appuyaient d'ailleurs sur des textes des Evangiles pour défendre leurs idées. On a un écho de ces discussions, parce qu'il fut établi une controverse publique au bois de Vincennes entre les représentants des deux pouvoirs, et que le texte de l'un des auteurs nous a été conservé sous le titre de *Libellus Petri Bertrandi*.

Voici rapidement exposés les arguments qu'on invoquait. Les partisans de la supériorité de l'Eglise citaient d'abord un passage de la Genèse (ch. I, vers. 16). Dieu fit deux luminaires, le soleil et la lune, et, par une interprétation symbolique, ces théologiens voyaient là la représentation des deux puissances, la puissance la plus haute, la puissance spirituelle, le soleil, et la puissance temporelle, la lune, qui ne brille que d'un éclat emprunté. Les mêmes auteurs s'inspiraient encore d'un texte de Beaumanoir, tiré de l'Evangile de saint Luc (ch. xxii, vers. 28). Le Christ se rend au Jardin des Oliviers et dit à ses disciples : « Que celui qui

n'a point d'épée vende sa robe et en achète une... » Et ils disent : « Seigneur, voici deux épées », et il leur dit : « Cela suffit. » Ces deux épées sont la représentation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Elles sont toutes deux aux mains des disciples du Christ ; donc, de l'Eglise émanent les deux puissances. On invoquait encore un texte de saint Mathieu (ch. xvi-xvii) sur le passage fameux des clefs remises par le Christ à saint Pierre.

Les adversaires de cette théorie soutenaient l'indépendance du pouvoir royal qui vient aussi bien de Dieu que le pouvoir du pape, et auquel, par conséquent, il n'a aucune raison d'être soumis ; toute puissance ne vient-elle pas de Dieu, ainsi que l'a dit saint Paul (*non est potestas nisi a Deo*). Il est curieux de remarquer que cette formule qui affirme le principe du droit divin était alors, surtout, invoquée pour être opposée à la théocratie sacerdotale. Cette même formule sera reprise par Bonald ¹.

1. Alors que les théologiens du moyen âge (ainsi que nous le verrons dans le chapitre consacré au pouvoir) affirmaient que le pouvoir civil a été remis au peuple d'une manière indivise, et ensuite aliéné au profit du roi (Suarez, Bellarmin et peut-être saint Thomas), les légistes, au contraire, pour affermir l'autorité royale à la fois à l'encontre du pape et du peuple, disaient que le pouvoir a été transmis immédiatement par Dieu au roi. L'Eglise combattit cette seconde théorie, poussée par des sentiments divers et aujourd'hui encore, elle considère que la désignation du titulaire du pouvoir est un événement purement humain. « Qu'on veuille bien y réfléchir, dit Léon XIII, dans sa lettre aux cardinaux français du 3 mai 1892, si le pouvoir politique est toujours en Dieu, il ne s'ensuit pas que

A cette époque, les constructeurs de la théorie du droit divin travaillaient moins à affirmer l'autorité complète du prince sur ses sujets (comme le fera Bonald) que l'indépendance absolue vis-à-vis du pape. De même Bossuet, dans sa *Politique*, affirme le pouvoir absolu du roi sur ses sujets ; mais, en même temps, dans les quatre articles de la Déclaration de 1882, l'indépendance à l'égard de Rome.

Le point de départ de Bonald sera exactement le même que celui des auteurs du moyen âge et de Bossuet, et l'origine divine du pouvoir royal sera la base de son absolutisme.

Après cette période de discussions confuses du moyen âge, tous les auteurs admettent la thèse du droit divin. Cette théorie, d'ailleurs, est admise en principe, même par les écrivains protestants de la Renaissance qui, cependant, n'étaient pas absolutistes, mais avaient des tendances libérales ; elle trouve son plein épanouissement au xvii^e siècle, sous le règne de Louis XIV, en particulier dans les œuvres de Bossuet. Cet auteur composa une *Politique* tirée de l'Écriture pour l'instruction du Dauphin ; dans cet ouvrage, il tire les principes d'une science politique des institutions du peuple.

la désignation divine atteste toujours et immédiatement les modes de transmission de ce pouvoir ni les formes contingentes qu'il revêt, ni les personnes qui en sont le sujet. La variété même de ces modes dans les diverses nations montre à l'évidence le caractère humain de leur origine. »

juif. Sa méthode, en effet, est abstraite, déductive, comme celle de Bonald ; il néglige les différences entre les sociétés et propose un type d'organisation politique universelle. « Dieu, nous dit-il ¹, établit les rois comme ses ministres et règne, par eux, sur les peuples. Nous avons déjà vu que toute puissance vient de Dieu. Les princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur la terre. C'est par eux qu'il exerce son empire. » Le roi est, pour cela, un personnage sacré, à la vie duquel on ne peut attenter sans sacrilège, car Dieu le fait oindre comme ses pontifes et ses autels.

Bossuet déduit du principe posé toute une série de conséquences sur les pouvoirs du prince qui, parce que divins, sont absolus et ne sont contenus par aucune contre-force sociale : le roi n'est limité que par son propre intérêt et la volonté divine, mais en aucune façon par les droits des sujets. Remarquons, d'ailleurs, que si l'absolutisme du pouvoir est, chez beaucoup d'écrivains, la conséquence de leur thèse théocratique, ce n'en est pas la conséquence nécessaire. Aussi, des scolastiques comme Suarez et Bellarmin, et des protestants comme Calvin et Melancton, ont été partisans du droit divin, tout en se montrant des libéraux en politique. Nous aurons occasion d'y revenir en étudiant les sources historiques de l'absolutisme de Bonald.

*
* *

La théocratie de Bonald. — Après avoir vu rapidement quelle est la tradition théocratique en France, d'après les principaux écrivains chrétiens, et les controverses auxquelles elle a donné lieu, examinons, maintenant, le point de vue de Bonald, et il sera ainsi aisé de constater ce qu'il doit au passé et ce en quoi il s'en écarte.

Pour Bonald, Dieu est le créateur du monde, mais il est aussi le lieu commun des essences éternelles et des lois nécessaires posées une fois pour toutes. Or, comme ce sont les lois absolues et nécessaires qui gouvernent le monde, on voit donc que les choses humaines, en particulier les institutions politiques, sont régies par Dieu, mais au moyen des lois du monde. Cette doctrine pourrait bien être nommée *physiocratie*, ou gouvernement de la nature, si ce mot, toutefois, ne servait pas à désigner la fameuse école d'économistes. Il y a, en effet, entre les choses, des rapports absolus et nécessaires auxquels nul ne peut rien changer. Dieu, lui-même, ne le pourrait pas ; il ne peut modifier les lois des choses sans supprimer les choses elles-mêmes ; il ne peut, par exemple, faire qu'un cercle soit carré ou qu'un homme n'ait pas d'âme. Si donc la théorie de Bonald est une théocratie, un gouvernement de Dieu, on voit que la divinité n'intervient pas en personne dans le gouvernement des choses

humaines, et que cette théorie ne rappelle, en rien, le système de la Bible où Dieu désigna formellement les titulaires concrets du pouvoir : David et Saül. Mais, cependant, pour Bonald, tout pouvoir vient de Dieu, car il est l'auteur de toutes choses, de tous les rapports nécessaires, rapports qui exigent un roi. Ce monarque tire donc toute son autorité de Dieu même. « Comme Dieu, créateur des êtres, est l'auteur de tous les rapports nécessaires, il est rigoureusement vrai de dire : *omnis potestas a Deo* ¹. » « Quand le pouvoir, nous dit-il encore, est constitué dans une entière indépendance des hommes, il est dans ses lois naturelles, il est dans sa nature, il est dans la nature de la société, il est divin, car Dieu est l'auteur de toutes les lois naturelles des Etats. Ainsi le pouvoir d'un père sur ses enfants, d'un maître sur ses domestiques est aussi le pouvoir divin, parce qu'il est fondé sur la nature, et qu'ils sont, l'un et l'autre pouvoir, légitime et naturel. Ainsi, dans ce sens, tout ce qui est légitime est divin, parce que la légitimité n'est autre que la conformité dont Dieu est l'auteur. *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt* ². »

Si Bonald reprend la formule traditionnelle : *omnis potestas a Deo*, il la prend dans un sens étroit ; tout pouvoir, quelle qu'en soit l'organisation,

1. *Théorie du pouvoir*, l. I, ch. II, p. 135.

2. *Observations sur l'ouvrage de M^{me} de Staël*.

ne vient pas de Dieu ; pour qu'il en soit ainsi, il faut que le pouvoir soit conforme à l'ordre du monde, il faut que ce soit, pour Bonald, une monarchie absolue.

Le miracle politique et la finalité du monde. — Dieu est donc la source théorique de toutes les institutions sociales, mais, en dehors de cela, n'intervient-il jamais dans le gouvernement des choses humaines ; en d'autres termes, n'y a-t-il, dans la pensée de Bonald, aucune place à la Providence dans le domaine de la politique ?

Dieu a établi des lois éternelles nécessaires et supérieures à lui ; à ce point de vue, comme nous le savons, Bonald préfère la thèse de Leibniz à celle de Descartes ; mais sa conception est incertaine ; c'est un curieux mélange de déterminisme et de liberté. Ainsi, bien que les lois de l'univers soient absolues, Bonald admet la possibilité métaphysique du miracle.

Le miracle n'est pas en opposition, d'ailleurs, avec les lois de la raison ; le miracle, c'est-à-dire une intervention surhumaine, est souvent beaucoup plus compréhensible qu'une action humaine. Supposons, par exemple, dit-il, que Dieu fasse un miracle, qu'il guérisse un malade ; il peut y avoir dans cet acte plus de raison que dans un acte humain. En effet, quand Dieu guérit un malade, il agit en vertu de la loi de conservation de la société, et l'homme est sauvé. Nous connaissons

donc la cause et l'effet de cette action, le « moyen », seul, nous en échappe. Ce même moyen nous est inconnu dans d'innombrables cas d'intervention humaine. Supposons, en effet, qu'un médecin administre un remède à un malade ; celui-ci guérit ; connaît-on la nature de l'efficiencé du remède ? « Je vois, il est vrai, entre la volonté et l'action, le médecin et le patient, un milieu ou moyen ; ce sont des paroles, des opérations, des remèdes ; mais, ce serait une grave erreur de croire que j'en conçoive davantage la raison... C'est-à-dire leur rapport avec l'effet produit et la cessation plus ou moins prompte de cet état de mon corps, appelé fièvre, inaccessible même aux conjectures, sans que les chimistes et les botanistes aient, au fond, une autre raison à donner que celle de Molière, dans la question : pourquoi l'opium fait dormir ¹. »

Bonald donc, à la suite d'une critique de la causalité, admet la possibilité du miracle. Malebranche et Leibniz avaient émis des théories dans lesquelles le miracle était toujours conforme aux lois du monde, mais provoquait notre admiration et notre enthousiasme parce que nous ignorons certaines de ces lois. Bonald profite de l'incertitude où nous nous trouvons en ce qui concerne l'efficiencé de la nature pour dire que Dieu peut intervenir dans les choses humaines, sans que cela choque notre raison ;

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 70.

mais, il ne dit pas explicitement, à cet endroit, si cette intervention pourrait être contraire aux lois du monde. Non, sans doute, puisque, pour lui, ces lois sont supérieures à Dieu. Il faut remarquer que cette conception du miracle est peut-être très philosophique, mais qu'elle est, en tous cas, très loin de l'idée courante que s'en font les hommes ¹.

Toute cette question n'a qu'un intérêt purement théorique, puisqu'en fait le miracle politique ne se produit jamais. « Je sais que des chrétiens, plus pieux qu'éclairés, craignent d'ôter quelque chose à la puissance divine, s'ils ne lui accordent que d'être souverainement absolue et qu'ils voudraient encore qu'elle fût perpétuellement arbitraire ; ils s'indignent, dans l'amertume de leur zèle ou dans l'impatience de leur humeur de voir luire le soleil sur les méchants comme sur les bons ; ils voudraient faire descendre le feu du ciel sur les villes coupables...². Mais il n'y aurait pas de société possible si, à chaque instant, l'ordre du monde était troublé par une volonté capricieuse. « Il n'y aurait plus, dit Bonald, de société possible entre Dieu et l'homme, si Dieu agissait par des lois étrangères à la nature de

1. Dans la conception de Bonald, le miracle est un phénomène étonnant, parce que notre science encore ignorante de beaucoup de secrets de la nature ne peut le prévoir. Mais ce n'est pas un phénomène de hasard au sens objectif du mot, supposant un hiatus dans l'enchaînement universel des causes.

2. *Essai sur l'ordre social*, p. 87 (?).

l'homme et à son état présent et futur¹. » Dieu n'intervient donc pas directement dans l'ordre du monde et, en particulier, ne fait pas de miracle politique, il laisse agir les causes secondes.

Saint Thomas, non frappé comme le fut Bonald de la nécessité des lois morales, admettait que Dieu joue un rôle dans les événements politiques pour punir ou récompenser les hommes. *Tyranni sunt instrumentum divinæ justitiæ ad puniendum delicta hominum*².

Bossuet, de même, ne croit pas, semble-t-il, que Dieu se contente de laisser agir les causes secondes ; à tout moment, le créateur dirige les événements politiques immédiatement. « Il n'y a point de hasard, nous semble-t-il, dans le gouvernement des choses humaines, et la fortune n'est qu'un mot qui n'a aucun sens... Il n'y a donc dans le monde ni fortune ni astre dominant. Rien ne domine que Dieu. » « Dieu est, non seulement l'auteur de l'ordre du monde, mais il y a, en plus, une Providence particulière. » « L'homme dispose ses voies, mais Dieu conduit ses pas. » La divinité, en agissant sur l'esprit des princes et en les inspirant conduit ainsi les destinées humaines³.

L'on voit combien saint Thomas et Bossuet sont plus profondément théocrates que Bonald, si l'on

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 61.

2. *De Regimine principum*, l. III, ch. VII.

3. Bossuet, *Politique*, l. VII, art. 6, prop. V et VI.

peut ainsi s'exprimer ; pour eux, Dieu est perpétuellement agissant dans les événements humains. La théocratie de Bonald est, au contraire, pour ainsi dire, tempérée, parce qu'en même temps qu'un théologien, il est un sociologue et qu'il croit à l'absolue invariabilité des lois découvertes par la science.

Est-ce à dire, cependant, que pour Bonald le monde, et en particulier l'organisation politique, est abandonnée au libre jeu des lois nécessaires, et qu'aucune intelligence ne vient diriger vers une fin heureuse les événements humains ? Non, car la philosophie un peu hésitante de Bonald admet qu'il y a dans l'univers un devenir organisateur des sociétés. Bien que certainement il soit partisan d'un Dieu personnel, nous avons vu qu'il ne prend jamais ouvertement parti pour l'immanentisme ou le transcendantalisme, et que souvent il identifie Dieu et la nature. Le monde donc pour lui s'organise par le dedans, c'est la finalité interne. Nous avons vu, à propos du traditionalisme, qu'une institution est ancienne parce qu'elle est bonne ; car ainsi elle a résisté à la vertu organisatrice de l'histoire, les sociétés se débarrassant peu à peu de leurs institutions imparfaites, Bonald est alors très voisin de Hegel.

« La volonté générale définie par Bonald, dit M. Salomon ¹, ressemble beaucoup à ce que Claude

1. *Bonald*, par Salomon et Bourget, p. 142, note

Bernard, dans des lignes fameuses, nomme idée directrice. Faisons seulement une transposition. Entendons du corps social ce qu'il dit du corps physique : « S'il fallait définir la vie, je dirais : la vie est une création ; ce qui caractérise la matière vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, c'est la création de cette matière d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie... » Le monde, pour Bonald, n'est pas abandonné à la seule nécessité des lois universelles, il possède en lui une sorte de *νοῦς* qui l'organise peu à peu en cherchant ses voies.

De Maistre soutient une thèse un peu différente ; il est plus près de la théorie traditionnelle de la Providence. « C'est une des lois les plus évidentes de cette force, à la fois cachée et frappante, qui opère et se fait sentir de tous les côtés, que le remède de l'abus naît de l'abus, et que le mal, arrivé à un certain point, s'égorge lui-même... Une cour voluptueuse et dissipatrice réduite aux abois par ses dilapidations imagine de vendre les offices de magistrature et crée ainsi (ce qu'elle n'aurait jamais fait librement et avec connaissance de cause), elle crée, dis-je, une magistrature riche, inamovible, indépendante, de manière que la puissance infinie qui se joue dans l'univers se sert de la corruption pour créer des tribunaux incorruptibles autant que le permet la

faiblesse humaine ¹. Malgré l'identité habituelle des idées de Bonald et de Maistre, il est certain que leur théorie de la Providence diffère un peu : pour Maistre, c'est la force infinie de Dieu dirigeant les hommes en vertu d'un plan conçu à l'avance ; pour Bonald, c'est la nature elle-même qui se dirige en tâtonnant.

En résumé, donc, pour Bonald, tout pouvoir vient de Dieu comme tout ce qui existe au monde ; mais Dieu n'intervient pas lui-même immédiatement pour diriger les événements humains ; il laisse se dérouler les lois naturelles et agir les causes secondes ; en d'autres termes, la Providence, au sens habituel et strict du mot, n'a pas de place dans la politique de Bonald.

1. *Principe général*, p. 59.

CHAPITRE VI

LA SCIENCE SOCIALE.

La philosophie et la métaphysique ne sont pas les seules bases de conceptions politiques de Bonald ; il appuie aussi son raisonnement sur l'étude de la réalité sociale sur la sociologie. Ses devanciers dans l'exposé de la thèse théocratique, saint Thomas et Bossuet, pour ne citer que les deux plus considérables, avaient une argumentation exclusivement philosophique. Bonald, au contraire, et c'est ce qu'il y a de nouveau chez lui, cherche dans la science sociale une caution.

« La science, dit-il, doit venir confirmer la foi. »
« Cette révélation que de Maistre, de Lamennais, d'Ekstein, ont considérée et défendue comme une vérité de foi religieuse et historique, j'ai voulu en donner la preuve philosophique ou scientifique, et j'ai soutenu la nécessité physique et morale, physiologique et psychologique, si l'on veut, de la transmission primitive du langage faite à l'homme par un être nécessairement supérieur et antérieur au genre humain ¹. »

1. *Principes const.*, p. 407.

Ce n'est pas à dire que les anciens théocrates n'aient point aperçu l'objet d'une science dans les rapports des hommes vivant ensemble ; au contraire, saint Thomas se faisait, par exemple, de la science sociale une idée très haute, il lui donnait la première place parmi les sciences morales. Mais, à cette époque, la sociologie n'existait pas encore ; c'est une science toute récente. Au temps de Bonald, par contre, on commençait à étudier les phénomènes sociaux en eux-mêmes ; et, peu de temps auparavant, l'école physiocratique avait affirmé qu'il y a des lois pour l'existence des sociétés, comme il y en a pour le monde physique. Le titre seul du livre de Mercier de la Rivière est significatif : *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Le docteur Quesnay, s'inspirant de la découverte de Harvey, conçoit une circulation de la richesse dans la société, analogue à la circulation du sang chez l'individu. Ces expressions chez lui, sans doute, ne sont que métaphoriques, et il n'identifie pas encore, comme le fera Spencer, la société et l'organisme. Mais cela montre tout au moins que s'élaboraient alors les principes de ce qui sera la sociologie.

Bonald, donc, adoptant les préoccupations de ses contemporains, ne se contente pas de faire l'exégèse des livres saints ; mais avant de tracer, ou mieux, en traçant les plans d'une organisation politique, esquisse une sociologie. Pour lui, la science sociale est la première des sciences et les autres

n'en sont que les servantes. Son point de vue est anthropocentrique, comme le sera celui d'Auguste Comte, qui, d'ailleurs, a beaucoup d'idées communes avec Bonald.

La société est un phénomène nécessaire, elle découle de la nature de l'homme ; c'est dire, par conséquent, qu'elle existe en vertu de la volonté de Dieu. C'est ce que nous montre la métaphysique. On ne peut, nous dit Bonald, au début de la *Théorie du pouvoir*, « traiter de la société sans parler de l'homme et parler de l'homme sans remonter à Dieu. Des caractères de Dieu, nous déduirons les caractères de l'homme, fait à l'image et à la ressemblance du Créateur. Dieu est une intelligence infinie, c'est pourquoi il veut se conserver ou être heureux, d'une volonté infinie. Mais Dieu a créé un être semblable à lui, quoique inférieur, l'homme. Donc puisque l'homme ressemble à Dieu, celui-ci l'aime, veut le conserver et conserve, à cause de lui, les êtres nécessaires à sa subsistance. « Dieu et l'homme sont donc l'un à l'égard de l'autre dans certaines manières d'être qu'on appelle rapports. » Il y a donc une société entre Dieu et l'homme ; s'il en était autrement, l'homme ne pourrait pas penser à Dieu ; or, nous savons que tous les hommes ont l'idée de l'infini. Cette société de l'homme avec Dieu engendre immédiatement une autre société, celle de l'homme avec ses semblables. Puisque l'homme est volonté, amour et force, comme Dieu, il veut pro-

duire par un motif d'amour de soi ou de son bonheur. S'il veut, il peut, car il est puissance ou force ; donc, il produit des êtres à son image et à sa ressemblance. » Il voit ces hommes bons, et aussi bons que lui, il les aime et veut les conserver. Donc, l'amour du prochain est établi et la société formée. La philosophie démontre donc l'absolue nécessité de la société pour l'homme, et l'étude de l'homme vivant en société ne fait que corroborer cette opinion.

Il est curieux de noter, à ce propos, que les arguments de Bonald sont assez voisins de ceux de saint Thomas. Voici, en effet, en quels termes s'exprime le philosophe scolastique. *Aliis enim animalibus natura preparavit cibum, tegumentum pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel velocitatem ad fugam. Homo autem institus est nullo horum sibi a natura preparato sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi hæc omnia officio manus posset preparare ; ad quæ omnia preparanda unus homo non sufficit... Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur... Puta unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere*¹.

1. *De Regimine principum*, l. I, ch. 1.

Bonald dit dans le même sens que l'individu n'est rien à lui seul, qu'il doit tout à la société ; à ce propos, il reproduit la thèse qui lui est chère sur l'origine du langage. Nous avons vu que pour Bonald, l'homme ne peut penser sans mots, à tel point qu'un être humain sans parole serait un néant intellectuel. Mais, fort heureusement, la parole enseignée aux premiers hommes, et transmise de générations en générations, permet le raisonnement et rend la science possible. Donc, un individu qui n'aurait pas reçu d'autrui cette tradition sacrée de la parole ne serait pas même un homme. La société est donc un phénomène nécessaire, et l'on ne peut concevoir la folie des auteurs qui la font précéder par l'état de nature ; aussi, Bonald combat-il au point de vue historique la thèse du *Contrat social*. L'éternel adversaire de Rousseau ne s'attaque pas seulement, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, à la doctrine qui fait du pacte le fondement de la souveraineté, mais à l'affirmation de ceux qui prétendent que l'homme peut vivre à l'état isolé et, qu'en fait, il n'a pas toujours vécu en société. Les philosophes nous disent que l'homme est dépravé et qu'il devrait retourner à l'état de nature, mais cela doit vouloir dire : vivre conformément à la raison et à l'ordre du monde, mais en aucune manière nous pousser à revenir à l'état sauvage et à manger de la viande crue.

Bonald a été, dans son raisonnement, beaucoup

plus loin que saint Thomas. Pour ce dernier, la société est un phénomène nécessaire au perfectionnement de l'homme et sa vie rationnelle ; pour Bonald, l'homme non social est inintelligible ; pour le premier, l'individu est logiquement antérieur à la société ; pour le second, la société est antérieure à l'individu qui ne saurait exister sans elle ¹.

*
* *

Réalité des êtres sociaux. Volonté générale. — Ce qu'il y a de plus curieux à noter dans la sociologie de Bonald, c'est qu'il croit à la réalité des êtres sociaux. Pour lui, en dehors des membres qui composent la société, il existe une réalité qui se superpose aux individus : c'est l'être social. Bonald était donc déjà partisan de cette théorie qui jouit aujourd'hui d'une si grande faveur parmi les sociologues. La société n'est pas un concept abstrait, commode pour grouper une multitude d'individus, c'est une entité. On ne saurait, d'ailleurs, douter de

1. Remarquons, d'ailleurs, que certains interprètes de saint Thomas affirment que, pour lui, la société est un phénomène nécessaire, mais que, cependant, elle exige, pour se former, le consentement des individus qui la composent. *Populum determinans sapientes non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum consensu et utilitatis communione sociatum. Consensu juris sociatum* serait opposé à *cœtum sociatum sine consensu*. Voir Crahay, *Politique de saint Thomas*. Ce n'est pas, d'ailleurs, la doctrine actuelle qui enseigne « qu'antérieurement à tout libre vouloir la condition naturelle des hommes est de vivre en commun ». Cf. Encycliques : *Diuturnum et Immortale Dei* de Léon XIII.

son existence, puisqu'elle se manifeste d'une façon tangible, par la volonté générale. Il y a, comme nous l'avons vu, dans la nature, une finalité sans cesse agissante : c'est la volonté générale de la société. Dieu, créateur du monde, a posé des lois naturelles nécessaires qui dirigent les sociétés politiques ; les sociétés qui sont des êtres prennent conscience de ces lois, et le monarque, représentant concret de cette volonté générale, les promulgue et les rend exécutoires. On voit que le système de Bonald est un curieux mélange de sociologie et de métaphysique. Il nous prévient lui-même que volonté de Dieu, ordre du monde, volonté générale de la société, sont une seule et même chose et qu'il se sert indistinctement de ces termes dans ses ouvrages. Cette volonté générale étant le vouloir divin lui-même est nécessairement efficace et parvient toujours au résultat cherché ; mais elle n'y arrive pas toujours immédiatement, car la « volonté déréglée » des hommes peut entraver, pour un moment, son développement normal. Parfois, une institution mauvaise prend naissance, et il faut que la société s'en débarrasse. A propos de cet épanouissement de la volonté générale, Bonald adopte une doctrine tout à fait spinoziste : « Un être parvient nécessairement à sa fin à moins qu'un être supérieur ne l'en empêche, et il n'y a pas d'être supérieur à la société ; donc, la volonté générale de la société sera nécessairement conservatrice, son amour géné-

ral nécessairement conservateur, sa force générale nécessairement conservatrice ¹. » Spinoza, comme on sait, disait qu'un possible se développe par sa vertu propre, si rien, au dehors, ne vient s'y opposer. Le finalisme de Bonald est donc, à de certains moments, très proche de celui de l'auteur de l'*Ethique*.

Mais cette volonté générale ne serait-elle pas la somme des volontés des individus qui composent la société ? Non, nous dit Bonald. « La volonté générale de la société de conservation ne peut être la volonté particulière d'un homme, car la volonté de tout homme est essentiellement dérégulée... Est-ce la volonté de tout un peuple ? Non, car la volonté de tout un peuple, fût-elle unanime, n'est qu'une somme de volontés particulières, elle ne peut pas être la volonté générale... Cette volonté est la volonté de *l'être social*. » Et Bonald ajoute un peu naïvement : « La société est un être, car si elle n'était pas un être, elle n'existerait pas. » Avant Bonald, on parlait déjà de la volonté générale de la société. C'est ainsi que Rousseau y voit le fondement de la souveraineté nationale, mais ce n'était là que la somme des volontés individuelles. Il faut en dire autant des physiocrates. Ces économistes, essentiellement individualistes, ne voyaient, sans doute, dans la volonté générale de la société, que la réunion

1. *Théorie du pouvoir*, l. I, ch. II.

des volontés particulières. Bonald, au contraire, y a vu la manifestation d'une réalité superposée aux individus.

La société est un organisme un et indivisible; il y a une vie de la société, comme il y a une vie de l'individu. Est-ce à dire que, pour cela, Bonald mérite le grand nom d'organiste ? Non, semble-t-il, car, lorsqu'il parle de la société « organisme », c'est par métaphore, et il n'identifie pas complètement société et individu vivant. L'organisme, d'ailleurs, suppose l'action du tout sur la partie et la réaction de la partie sur le tout. Or, pour Bonald, si la société forme l'individu, l'action de l'individu sur la société, de la cellule sur l'organisme, est nul. D'autre part, s'il montre des analogies entre l'organisme et la société, elles sont métaphysiques et non physiologiques; dans l'un et l'autre cas, on retrouve, comme partout, la trinité de la cause, du moyen et de l'effet : l'individu est une cause, l'âme un moyen, les organes particuliers un effet : la reproduction; dans la société, la cause est le roi, le moyen les ministres, l'effet le sujet. Il y a loin, comme on voit, de cette conception à celle de Spencer, par exemple.

*
* *

L'individu n'existe que par la société. — De cette théorie de la société découlent dans le système de Bonald d'importantes conséquences. L'individu n'étant rien, la civilisation est exclusivement l'œuvre

de la société. Quand un individu, homme de génie, est le père d'une grande découverte, le mérite n'en revient nullement à son intelligence propre, mais à la société. En effet, cet homme n'a, pour ainsi dire, rien tiré de son propre fonds ; il a reçu de la société le langage et, par conséquent, la pensée. L'homme le plus intelligent n'est qu'un cas de la société.

Ce fut, de tout temps, une des questions les plus controversées parmi les philosophes que celle du rôle des grands hommes dans la société ; c'est qu'en effet ce problème dépend d'une des questions les plus complexes de la métaphysique : liberté ou déterminisme. Si l'homme n'est qu'un chaînon dans la série ininterrompue des causes, son action sur la société est presque nulle ; c'est la société qui agit par lui et non lui qui agit sur elle. Si, au contraire, il y a un hiatus dans la suite des causes ; si l'individu est vraiment « un commencement de série », il est le seul père de ses actes et peut avoir un rôle social considérable.

Machiavel, qui dans son *Prince* avait surtout en vue les républiques italiennes, faisait tout dépendre de la puissance individuelle, de son habileté et de sa ruse. C'est que, plus le théâtre est petit, plus l'homme influe sur les événements. Mais, pour lui, les grandes nations sont comme des machines aux rouages compliqués, qui semblent se concerter pour une action commune dont l'homme-Etat n'a pas le secret. Dans les grandes nations, les hommes de

génie ne sont que le reflet de l'esprit général, des serviteurs des besoins des temps, des instruments sublimes qui ne sont souvent qu'à demi dans la confiance de l'œuvre qu'ils accomplissent.

Animé de la même pensée, Macaulay niait l'action des grands hommes. « Le soleil, dit-il, illumine les collines quand il est encore au-dessous de l'horizon, et les hauts esprits découvrent la vérité un peu avant qu'elle ne se manifeste à la multitude ; telle est la mesure de leur supériorité. »

C'est le point de vue de beaucoup de philosophes et d'historiens. Stuart Mill, cependant, professe une opinion opposée. « Il en serait ainsi, dit-il, si les vérités se levaient comme le soleil, par leur mouvement propre, et sans effort humain. Mais je crois que si Newton n'avait pas vécu, le monde aurait dû attendre la philosophie newtonienne jusqu'à ce qu'il arrivât un autre Newton ou son équivalent. S'il n'y avait eu ni Christ ni saint Paul, il n'y aurait pas eu de christianisme. »

Nous avons exposé ces quelques idées pour bien montrer la position du problème. Les uns, parmi les philosophes, attribuent à l'individu et, en particulier, à l'individu de génie une grande action sur la société ; les autres, au contraire, n'y voient qu'un cas, ou qu'un reflet de la pensée collective. Bonald, avant tout adversaire de la philosophie du XVIII^e siècle, devait nier le rôle de l'individu. Le monarque même, pour lui, n'a pas besoin d'être un

homme d'un mérite supérieur ; il lui suffit d'une intelligence moyenne pour apercevoir les besoins de la société et pour connaître les lois qu'il n'a qu'à constater et non à créer. Si un individu voulait établir une institution contraire à l'ordre social, si même il y réussissait momentanément, au bout de peu de temps, l'ordre naturel reprendrait son cours normal. Auguste Comte adoptera, en partie, cette thèse en disant que les phénomènes sociaux sont, entre tous, les plus modifiables, mais qu'on ne peut introduire dans la société qu'un changement conforme au courant qui la pousse ; tout effort, en sens contraire, serait stérile.

*
* *

Critique de l'individualisme. — La thèse de Bonald est le contre-pied direct de l'individualisme ; aussi le philosophe s'attaque-t-il à toutes les doctrines qui tendent à affirmer la valeur de l'individu ; il les traite d'anarchiques. Sa colère se déchaîne, tout d'abord, contre le protestantisme, pour une double raison religieuse et politique. En vertu de sa conception de l'organisme social, Bonald était adversaire de tout ce qui pouvait menacer l'unité du pays. Il pensait que la principale cause de désagrégation était la division des opinions et des doctrines, ce que, plus tard, Auguste Comte nommera « la maladie occidentale ». Il faut donc qu'il y ait dans un pays unité de croyances et d'opinions ; le gouverne-

ment ne doit reconnaître qu'un culte public : en France, le catholicisme. L'existence de la société exige que l'on proscrive impitoyablement toutes les autres confessions. L'autoritarisme et l'intolérance sont un des traits caractéristiques de la philosophie de Bonald. Il faut s'opposer, par tous les moyens possibles, aux menaces de dissolution sociale, et le plus sérieux péril, pour un pays, est la doctrine qui s'attaque au dogme de l'autorité. « Hors de l'unité religieuse et politique, il n'y a point de vérité pour l'homme ni de salut pour la société ¹. »

Les différents écrivains politiques, suivant leurs opinions, ont été favorables ou hostiles aux tendances politiques de la Réforme ; les uns y ont vu le germe de toutes les anarchies ; d'autres, au contraire, le premier essor des libertés modernes. « La foi divisée, dit M. Janet ², l'autorité individuelle remplaçant l'autorité sociale de la tradition, les particuliers discutant le gouvernement et le peuple se mettant au-dessus de ses chefs naturels, par conséquent, toute hiérarchie détruite, le respect anéanti, l'autorité humiliée, enfin, l'ordre social renversé... » Voilà les maux qu'a produits, pour certains, le xvi^e siècle et la Réforme. D'autres, au contraire, nous dit encore M. Janet, y voient la raison substituée à l'autorité, la libre réflexion remplaçant la croyance aveugle.

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 33.

2. Janet, *la Science politique*, t. II, Réforme.

Il est donc aisé, étant donné son système général, de comprendre la position prise par Bonald contre le protestantisme qui mène à la discussion du principe d'autorité et à l'exaltation de l'individu. Nous verrons plus loin, en étudiant la société religieuse, que pour d'autres raisons encore (parenté étroite entre la hiérarchie catholique et la monarchie française) Bonald devait redoubler ses attaques contre la Réforme ¹.

Ennemi irréductible de la thèse individualiste, Bonald s'acharne tout particulièrement contre la philosophie humanitaire du XVIII^e siècle. Les encyclopédistes, sans être individualistes, peut-être, au sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot, reconnaissaient la dignité naturelle de l'homme et soutenaient qu'il y a des droits à opposer à la société. Pour Bonald, Rousseau et les encyclopédistes sont des sophistes ; la Déclaration des droits de l'homme est le germe de tous nos maux. Il faut, comme nous savons, y substituer la Déclaration des droits de Dieu. L'individu n'a aucun droit à opposer à la société : il n'a que des devoirs. La notion de devoir

1. L'on sait qu'Auguste Comte était grand admirateur du catholicisme du moyen âge, et que son admiration lui a été suggérée par Bonald et par Maistre ; il était aussi l'adversaire de la Réforme, qui menaçait de désagréger l'autorité. Pour défendre l'autorité, Comte disait qu'il est des vérités qu'il faut croire sans les discuter, parce que tous les hommes ne peuvent se livrer aux spéculations les plus hautes. Saint-Simon félicitait aussi Bonald de sa défense de l'unité et de l'autorité sociale. (*Discours sur la science de l'homme.*)

est logiquement antérieure à celle du droit ; nos droits ne sont formés que des devoirs des autres envers nous. On reconnaît là une idée qui sera chère à Auguste Comte.

Si Rousseau et les encyclopédistes avaient aperçu la valeur de l'individu, ils n'en avaient guère donné que des raisons de sentiment. Kant, au contraire, devait en établir une démonstration philosophique. Le penseur allemand, d'ailleurs, s'inspira des tendances sentimentales de Rousseau. (Voir pour l'influence de Rousseau sur Kant, *Philosophie pratique de Kant*, par M. Delbos.) Kant partage la confiance de Rousseau dans la bonté primitive de l'espèce humaine. « Il croit à la supériorité de l'éducation négative, qui se borne à assurer la liberté de l'intérêt naturel sur l'éducation positive qui inspire, par contrainte, des façons d'agir artificielles. » Kant admet aussi l'idée d'un contrat social non historique, mais logique. La doctrine kantienne donc, qui donnait une base philosophique et métaphysique à certaines idées chères à Rousseau et, en particulier, à l'individualisme, aurait dû être le centre des attaques de Bonald. Kant n'est-il pas le théoricien de la valeur de la personne humaine ? Pour ces raisons, on s'attend donc à trouver, dans Bonald, une discussion du kantisme. Il n'en est rien ; au lieu de le réfuter, il se contente d'en rire : « Kant annonça qu'il venait de faire une révolution totale dans la philosophie. C'était, en Allemagne, surtout,

un moyen infaillible d'y faire croire, et qu'il y eut ou non du génie dans ses systèmes, cette affiche prouvait beaucoup d'esprit et une grande connaissance des hommes. Le philosophe prussien commença, en effet, par rejeter, comme erroné ou insuffisant, tout ce qui avait été enseigné jusqu'à lui, depuis trois mille ans. Il renversa l'un sur l'autre le Lycée, l'Académie, le Portique, et après avoir fait ainsi table rase en philosophie, il promit d'établir sur les débris de tous les systèmes, le régime de la raison pure et de la philosophie transcendante, et d'asseoir enfin, sur des bases inébranlables, le fondement de toutes nos connaissances. Cette nouvelle doctrine, dont l'exposé le plus sérieux ressemble un peu pour nous, Français, à de la plaisanterie, devint, dans l'Allemagne, lettrée, un objet d'engouement universel... A la fin, à force de commentaires, de bons esprits commencèrent à soupçonner que cette impénétrable obscurité pouvait désigner le vide des idées, comme en cacher la profondeur » ¹. Il est vraiment regrettable que Bonald en prenne ainsi à son aise avec Kant qui peut être considéré comme le père de l'individualisme philosophique.

*
* *

Les diverses sociétés. — Pour Bonald, il y a plusieurs espèces de sociétés ; tout d'abord, il faut

1. *Recherches philosophiques*, p. 19.

distinguer la société de production et la société de conservation ; la première est la famille, la seconde l'Etat.

La plus naturelle de toutes les sociétés, si l'on peut ainsi s'exprimer, est la famille, ou société composée du père, de la mère et de l'enfant. Etant donné que l'homme, à sa naissance, ne peut pourvoir à ses besoins, il lui est indispensable de recevoir l'assistance de ses parents. Cela est si vrai que, même les sophistes, qui ont soutenu qu'à l'origine l'homme vivait à l'état de nature et n'était pas en société, voulaient dire qu'il ne vivait pas en société politique, mais ils n'ont pas un instant songé à dire que l'homme ne vivait pas en famille. C'est qu'en effet l'enfant reçoit des siens la protection et l'éducation physique et intellectuelle. Il doit à sa famille le langage, ce dépôt sacré, qui lui permet de penser et de communiquer ses idées.

Le but de cette société élémentaire : la famille, est la reproduction. Etant donné que l'homme est périssable et que l'humanité est éternelle, l'individu doit se reproduire avant de disparaître. C'est la fonction propre de la famille. L'individu ne comptant pas pour Bonald, c'est la famille elle-même qui est la cellule sociale. Il n'y a pas un type unique, mais deux types de famille : la famille ordinaire, préoccupée de l'intérêt de ses membres, et la famille noble, spécialisée dans la défense de la société contre ses ennemis.

L'Etat, société plus vaste, groupement ethnique de familles, a un rôle de conservation ; il a pour but de faire régner l'harmonie et la paix entre les individus et les familles ; il a, pour cela, un instrument qui lui est propre : le pouvoir souverain, que nous examinerons dans le chapitre suivant.

Le principal mérite de Bonald, comme sociologue, est d'avoir aperçu des analogies entre la famille et l'Etat, et d'avoir vu qu'il y a des rapports intimes entre les organisations de ces deux sociétés. A un Etat monarchique fortement hiérarchisé correspondra un type de famille patriarcale, où le père commande en maître souverain à ses enfants, quel que soit leur âge. Au contraire, si l'Etat est républicain, la famille, dit Bonald, se désagrègera, et l'individu dont le droit est reconnu se détachera rapidement de la famille, à peine majeur. Il y a donc corrélation étroite entre l'organisation de la famille et celle de l'Etat. C'est pourquoi Bonald, appliquant tous ses efforts à la défense de la famille patriarcale, croyait encore faire œuvre politique salutaire et consolider l'État ébranlé par les théories individualistes.

On peut distinguer encore les sociétés non suivant leur étendue et le nombre de leurs membres, mais suivant qu'elles sont « constituées » ou non. Il y a dans le monde des lois naturelles et nécessaires, auxquelles tout doit être soumis. Mais, ainsi que nous l'avons déjà vu, dans l'ordre moral et poli-

tique, ces lois ne sont pas d'une nécessité absolue, en ce sens qu'on peut les méconnaître momentanément ou ne faire seulement que s'en rapprocher. De même que l'homme qui veut pratiquer la vertu n'y réussit jamais pleinement, de même une société se rapproche de l'ordre idéal sans y être entièrement conforme. L'on peut donc classer, à ce point de vue, les sociétés suivant leur degré de perfection ¹. La société constituée pour Bonald est celle où tous les rapports « nécessaires » sont observés, et la société non constituée, celle où les lois au lieu d'être fixes et invariables sont défectueuses et où les relations nécessaires entre les êtres sont méconnues ². « Tous les rapports, même nécessaires, ne sont pas également importants. Ainsi les rapports de pouvoir à sujet dans la société politique, ceux de mari à femme, de père à fils dans la société naturelle sont plus importants à la conservation des êtres ou à celle de la société que les rapports de sujet à sujet dans la première, ou de propriétaire à propriétaire dans la seconde. » Une société sera donc d'autant plus parfaite que les rapports observés seront, à la fois, plus nombreux et plus importants. Prenons des exemples : dans la famille, le mariage ou l'union indestructible d'un seul homme avec une seule femme forme le type idéal de la société

1. *Théorie du pouvoir*, t. I, ch. III.

2. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer le sens spécial que Bonald attache au mot nécessaire.

de production ; c'est un rapport nécessaire d'une volonté à une volonté, d'un amour à un amour, d'une force à une force, c'est-à-dire d'une âme à une âme, d'un corps à un corps. Et l'expérience montre, en effet, que la monogamie est le meilleur moyen de la reproduction de l'espèce. La polygamie, au contraire, n'est pas dans l'ordre du monde ; c'est un rapport non nécessaire, non conforme à la volonté générale de la nature qui fait naître un nombre égal d'êtres des deux sexes.

De même dans la société politique, l'ordre du monde exige que le pouvoir soit aux mains d'un seul : c'est la monarchie absolue, ou type idéal, c'est un rapport nécessaire. Quand, au contraire, le pouvoir est entre les mains de plusieurs ou de tous, c'est l'oligarchie ou la démocratie dont l'avènement produit les pires bouleversements. Et l'Etat est d'autant plus parfait ou constitué qu'il se rapproche davantage de la monarchie absolue.

CHAPITRE VII

LE POUVOIR ¹.

Il ne suffit pas que les hommes vivent en société pour accomplir leurs destinées ; il faut encore que la société ne soit pas une masse informe, mais soit organisée par le pouvoir. Il faut, en un mot, que, parmi les hommes, les uns commandent, les autres obéissent. Cette question de l'origine de la souveraineté est le problème fondamental de la politique ; à quel titre un homme peut-il commander à un autre homme ? Aussi, tous les théoriciens se sont-ils efforcés d'en donner une solution. Les uns disent que le pouvoir est de droit divin et que l'homme qui commande aux autres hommes, le fait en vertu même de la volonté de Dieu. C'était la solution traditionnelle de nos anciens philosophes et des légistes, et même les écrivains aux tendances les plus libérales, des protestants comme Luther,

1. Il aurait pu sembler logique de traiter cette question de l'origine effective du pouvoir en même temps que la théocratie. Cependant il fallait mieux montrer le rôle de Dieu dans les choses humaines après en avoir étudié l'existence et la nature et ne traiter l'origine effective du pouvoir qu'après avoir esquissé les idées sociologistes de Bonald.

Calvin, Théodore de Bèze et Melanchthon étaient encore des défenseurs du droit divin. Les autres affirment que le pouvoir vient de la société elle-même, et que c'est par une sorte de délégation ou de consentement qu'un homme peut imposer sa volonté à un autre homme. C'est la théorie du pacte social avec ses mille nuances différentes, suivant qu'on l'étudie chez Suarez, H. Languet, les auteurs du xvi^e siècle, ou chez Hobbes, Spinoza, Rousseau et Kant. Tous ces auteurs, pour des raisons différentes, voient dans le consentement de la volonté des hommes la raison de la supériorité de l'un d'entre eux.

En cette matière, il n'y a d'ailleurs que deux positions possibles : ou bien reconnaître que le pouvoir vient de la société elle-même, ou dire qu'il vient de Dieu. Bonald, naturellement, se rattache à cette dernière opinion.

Nous avons vu, dans les chapitres consacrés à la théocratie, que Dieu, auteur des lois du monde, dirige, par leur intermédiaire, les sociétés politiques. Le pouvoir donc, comme toute institution sociale, vient de Dieu : *omnis potestas a Deo*. Mais, ce que nous voulons rechercher, ce n'est pas l'origine théorique du pouvoir, qui est divine, mais comment, en fait, est désigné le titulaire concret de ce pouvoir, et comment l'autorité a été peu à peu organisée dans la société. Il ne suffit pas de dire qu'en théorie le roi est le représentant de Dieu ; il faut en-

core rechercher comment, historiquement, se constitue l'autorité. Etant donné que le pouvoir est nécessaire à une société et voulu par Dieu, il faut étudier quels événements humains le feront naître et en désigneront le titulaire. Nous savons, en effet, que, pour Bonald, Dieu ne fait jamais de miracles politiques et ne désigne pas les rois.

Est-ce donc un contrat qui donnera à un homme une supériorité sur ses semblables ? Non, dit Bonald. « La formation de la société publique n'a jamais été ni volontaire ni forcée, elle a été nécessaire. Et sans cette nécessité, comment serait tombée dans l'esprit de l'homme, naturellement indépendant, la plus inconcevable de toutes les idées et la plus répugnante à la nature de l'homme, l'idée de sujétion à son semblable. Le système d'un contrat social entre les peuples et les rois, ce contrat qui suppose une délibération *a priori*, pour sacrifier, sans nécessité..., sa liberté et sa volonté à la volonté d'un autre n'a pu naître que dans des esprits sans jugement et sans élévation ¹. » Comment, d'ailleurs, pourrait se produire ce pacte social ? Avant ou après la naissance du pouvoir ? Il n'y a pas lieu à l'institution du contrat social avant le pouvoir, car il faudrait, pour cela, que le pouvoir fût une institution arbitraire ; or, il n'en est rien, il est nécessaire. On ne conçoit même pas, dit Bonald, un peuple vivant

1. *Principe constitutif*, p. 450.

en société, sans pouvoir ; ce ne serait pas même un peuple. Le contrat intervient-il après l'institution du pouvoir ? Non, parce qu'il n'y a plus alors entre les partis cette égalité nécessaire pour la validité du contrat et qu'il n'y a plus entre le pouvoir et le sujet d'autre rapport naturel que celui de la dépendance ¹.

La critique de Bonald n'est pas complète ; le pacte peut intervenir d'une autre manière ; il peut se produire par aliénation de la souveraineté populaire entre les mains du prince : telle est la doctrine de philosophes comme Suarez et Bellarmin. Le pouvoir vient de Dieu, c'est entendu, mais il a été remis au peuple entier d'une manière indivise, et le peuple, nous dit Suarez, a, par le moyen d'un contrat, transmis ce pouvoir à un prince. *Atque ita semper potestas hæc (regia) aliquo humano titulo seu per voluntatem humanam obtinetur*². Bellarmin s'exprime à peu près dans le même sens : *Potestas civilis est de jure divino, at jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem. Ergo dedit multitudini. Sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus, unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas est totius multitudinis* ³.

Certains auteurs ⁴ prêtent ces idées suarésiennes

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 99.

2. *Defensio fidei*, l. III, ch. II.

3. Bellarmin, *Opera*, t. II, p. 317.

4. Vareilles-Sommières.

à saint Thomas, mais c'est là un point controversé et qui demeure incertain. Il faut bien remarquer que cette théorie du pacte des scolastiques est très éloignée de celle de Rousseau, qui fait du consentement populaire la base de la souveraineté.

Cette théorie de Suarez et de Bellarmin nous montre donc un exemple de système théocratique admettant que tout pouvoir vient de Dieu, donnant ses préférences à une monarchie, mais accordant cependant une part au consentement populaire. Cette théorie aurait pu, semble-t-il, être assez sympathique à Bonald. Cet auteur cependant très au courant des doctrines philosophiques et politiques n'en parle pas, et c'est surtout à la thèse de Rousseau qu'il pense en rejetant toute idée de contrat social.

Dans toute cette matière, Bonald s'écarte donc de la théorie chrétienne du moyen âge, mais se rapproche davantage de Bossuet. L'auteur de la *Politique tirée de l'Écriture* admet bien comme Hobbes une suite d'états de nature antérieurs au gouvernement civil où tout était à tous ¹. Il faut que chaque homme abdique sa propre volonté au profit du gouvernement. « On voit que Bossuet donne au gouvernement la même origine que Hobbes... Il entre même dans cette idée de Hobbes qu'avant l'institution du gouvernement, il n'y avait pas de

1. *Politique*, l. I, art. 3, prop. IV.

droits pour les particuliers ¹. » Mais le pouvoir ne naît pas de l'abdication des individus en faveur du prince, car le peuple n'est pas souverain et ne possède aucun droit propre, avant le pouvoir, et Bossuet repousse absolument la doctrine du pacte.

Pour Bonald, le pouvoir est une nécessité, car la société ne doit pas être informe, mais organisée. Est-ce la volonté des individus, membres d'une famille, qui les a fait vivre dans cette société hiérarchisée ? Non, c'est la nature. Il en est de même dans la politique, où le besoin a produit un homme plus audacieux que les autres et qui a pris la direction. « Il n'arrive pas un accident dans les rues de nos cités populeuses, nous dit Bonald ², un accident qui rassemble la foule sans qu'on y trouve une image de cette formation fortuite de la société et qu'il ne s'y montre quelque homme plus intelligent, plus hardi et plus fort que les autres, pour réparer le mal ou en prévenir les suites, et des hommes pour l'aider. On le remarque jusque dans les jeux des enfants parmi lesquels il se trouve toujours un petit pouvoir pour commander et diriger. La nature se retrouve partout... » La société, même la plus avancée, n'est pas autre chose, et, remarquez que cette agrégation fortuite de familles, sans conseil et sans direction, disposée à fuir plutôt qu'à combattre, n'est peut-être formée en société qu'après avoir trouvé et le pou-

1. Janet, II, p. 276.

2. *Principe constitutif*, p. 449.

voir et ses ministres, volonté et action, conseil et direction, et que, par conséquent, le pouvoir et les ministres ont précédé les sujets en tant que sujets, et d'une foule confuse fait une société régulière et ordonnée, comme le père et la mère précèdent l'enfant et le produisent et forment une société domestique ordonnée pour des fins de conservation.

Le peuple, d'ailleurs, n'est-il pas trop heureux, dans un moment de crise ou de danger, de trouver un homme à qui obéir et qui saura le sauver. Veut-on m'objecter, dit Bonald, que c'est librement que le peuple s'est ainsi choisi un maître ? Mais ce maître s'était alors auparavant distingué par des vertus rares ou des qualités exceptionnelles, et il s'imposait alors au choix des autres hommes. « C'était un pouvoir secrètement conçu dans la société, et qui attendait le moment d'éclore comme dans nos sociétés l'enfant-roi encore dans le sein de sa mère. » Le peuple qui, avant tout, recherche son salut et sa conservation ne peut refuser de se soumettre aux volontés du seul homme capable de le diriger et de le sauver. Ainsi le veut la nature des choses ; le consentement humain n'a donc aucun rôle dans la création du pouvoir.

On voit donc que, pour Bonald, c'est la nécessité qui est mère de l'autorité : il faut absolument qu'un homme commande aux autres, et, en fait, est maître légitime celui qui a eu l'intelligence et l'audace suffisante pour le faire. Mais n'est-ce pas là la justi-

fication de toutes les usurpations ? Cela ne conduit-il pas à dire qu'un pouvoir est légitime par le seul fait qu'il existe ? Si le monarque au pouvoir est un incapable, et qu'un personnage quelconque prenne sa place, le succès de ce dernier doit être son titre de légitimité ! Bonald n'admet pas cette conséquence, pourtant logique, semble-t-il. Son traditionalisme s'y opposait. Cette théorie n'est vraie que pour expliquer l'origine logique et historique du pouvoir ; mais, une fois celui-ci établi, il doit se transmettre héréditairement, par ordre de primogéniture, et malgré une certaine admiration pour Bonaparte, Bonald le considère cependant comme le successeur illégitime des anciens rois.

CHAPITRE VIII

ORGANISATION POLITIQUE OU FORME DU POUVOIR.

Le pouvoir est un besoin de la société ; mais comment doit-il être organisé ? Il y a, en effet, mille formes possibles de gouvernements politiques ; il reste donc à savoir quelle est la meilleure. Bonald, en vertu de sa philosophie, va donner ses préférences à la monarchie absolue et héréditaire, telle qu'elle existait en France dans l'ancien régime.

Toute son organisation politique n'est, en somme, qu'une conclusion dont toute sa philosophie et toute sa sociologie forment les prémisses. Spinoza nous dit poursuivre, avant tout, un but moral ; sa métaphysique et sa philosophie ne sont qu'une introduction à son *Ethique*. De même Bonald est, avant tout, un politique, et toutes les autres conceptions convergent vers l'organisation du pouvoir. Nous parlant du commerce, il déclare : « Je ne l'envisage pas en commerçant, moins encore en agio-teur, mais en politique. » Son dessein est de contrarier le courant révolutionnaire et de restaurer le principe d'autorité. Cela est si vrai que Bonaparte,

comprenant tout le parti qu'on peut tirer d'un livre comme la *Théorie du pouvoir*, le fit réimprimer. Etudions le détail de la politique de Bonald.

D'abord, il importe de faire une remarque : c'est que l'absolutisme que défendra Bonald n'est nullement la conséquence nécessaire de sa conception théocratique. Certes, la thèse du droit divin est un argument puissant pour dire que le roi ne dépend que de Dieu seul, et qu'il n'est limité en rien par les droits du peuple. Cependant, de nombreux théologiens, tout en admettant que le prince est représentant de Dieu, ont eu, au contraire, en politique, des tendances libérales. C'est ainsi, par exemple, que saint Thomas, qui est théocrate, ne conclut pas *a priori* à la supériorité de la monarchie ; tout gouvernement rationnel est légitime ; cependant, il préfère la royauté, gouvernement, dit-il, le plus conforme à l'ordre de la nature ; la variété et la multiplicité y sont ramenées à un centre d'unité, comme dans l'univers où un seul Dieu crée et gouverne toutes choses. Il ne nie point, cependant, certains avantages de la démocratie. D'ailleurs, la monarchie à laquelle il donne ses préférences n'est pas absolue, mais tempérée ; il veut qu'elle ait un contrepoids dans l'intervention régulière de la noblesse et de la nation. Pour fonder un ordre politique stable, il faut l'admission de tous au gouvernement général, afin que chacun soit intéressé au maintien de la paix sociale. La plus heu-

reuse combinaison des pouvoirs serait celle mettant à la tête de la cité un prince vertueux, ayant au-dessous de lui les grands, chargés de gouverner selon les règles de la justice, et qui les prenant dans toutes les classes de la société associerait ainsi cette dernière aux soins du gouvernement ¹.

On voit donc que saint Thomas ne conclut pas nécessairement à la monarchie en vertu même de sa théocratie, et qu'il est partisan d'une royauté, non absolue, mais modérée.

D'autres philosophes scolastiques, comme Suarez et Bellarmin, adoptent une même doctrine et défendent une monarchie tempérée, respectueuse de la liberté des individus, individus qui, d'ailleurs, au cas d'excès trop graves, pourraient, comme nous le verrons tout à l'heure, déposer le prince.

Tous les auteurs protestants qui écrivirent sur la politique, tels Luther, Melanchthon et Calvin, s'inspirèrent de la thèse du droit divin, mais eurent cependant des tendances plutôt libérales, en ce qui concerne l'organisation du pouvoir. Mais cela tenait, il est vrai, au caractère individualiste de leur réforme. Si l'on regarde les doctrines catholiques contemporaines qui soutiennent encore la thèse du droit divin, l'on voit qu'elles séparent nettement cette question de l'organisation pratique du pouvoir et qu'elles admettent que le droit divin peut aussi

1. Cf. Crahay, *Politique de saint Thomas*.

bien conduire à la démocratie qu'à la monarchie. Pour le pape Léon XIII, aucune forme particulière de gouvernement n'est exigée, c'est l'affaire de circonstances et le fruit des événements historiques¹. (Nous avons cité plus haut un passage de la lettre de Léon XIII aux cardinaux français du 5 mai 1892, disant que tous les pouvoirs viennent bien de Dieu, mais que l'organisation du pouvoir est une chose très variable et purement humaine.)

*
* *

Sources historiques. — Dans son plan d'organisation politique, Bonald n'est nullement un novateur et il n'est, en somme, que le défenseur de l'absolutisme français du xvii^e siècle, tel qu'il nous apparaît sous le règne de Louis XIV et tel qu'il a été défini par Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Écriture* et par les juristes du temps. Voyons donc les sources de l'inspiration de Bonald avant d'étudier son œuvre elle-même.

A l'origine, la monarchie française n'était pas absolue ; le pouvoir du roi était tempéré par celui des barons et hauts dignitaires de la cour ; peu à peu se développèrent des organes de résistance qui s'opposaient à l'extension des prérogatives royales. C'est ainsi que les états généraux se réunissaient sur convocation du roi pour consentir les

1. Sur cette question, voir l'opuscule de M. Chénon : *la Souveraineté*.

impôts, et que les Parlements qui devaient enregistrer les ordonnances royales pour les rendre exécutoires pouvaient faire des « remontrances » et « d'itératives remontrances ». Il est inutile d'insister sur ces points, car nous voulons simplement rappeler que la monarchie française, à l'origine, était tempérée. Mais les rois firent des efforts pour établir la centralisation, supprimer les franchises provinciales et communales et briser les corps qui résistaient à leur ambition. C'est ainsi que les états généraux qui furent souvent convoqués au xv^e et au xvi^e siècle, le furent, pour la dernière fois, en 1614. Pour l'établissement de l'absolutisme, les rois de France trouvèrent un concours précieux dans l'effort des légistes et des philosophes. Nous avons déjà vu qu'au moyen âge les rois, et en particulier Philippe le Bel, ont été soutenus dans leurs luttes contre la papauté par les légistes : ceux-ci affirmaient que le roi qui tient directement son pouvoir de Dieu n'a pas à s'incliner devant le pape. Ces mêmes légistes continuèrent leur œuvre, dans la suite, non plus seulement pour affirmer l'indépendance du roi vis-à-vis du Souverain Pontife, mais encore vis-à-vis du peuple. Malgré quelques retours en arrière, l'on suit une marche continue à travers les siècles, de la doctrine vers l'absolutisme. Ce sont d'abord les juristes du moyen âge, dans les conflits du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qui affirment l'indépendance du prince vis-à-vis de

Rome ; puis il y a un recul marqué par les tendances libérales du xvi^e siècle et de la Réforme ¹.

Enfin, au xvii^e siècle, les écrivains, éblouis par le règne de Louis XIV, soutiennent l'absolutisme sans restriction ; c'est Bossuet qui, dans sa *Politique*, nous dit que le roi ne doit compte de ses actes qu'à Dieu ; le même écrivain, dans la déclaration de 1682, affirme l'indépendance du prince vis-à-vis de la papauté. C'est à peine si, à cette époque, on entend les voix discordantes de Jurieu et de Bayle.

Etudions les caractères de l'absolutisme au xvii^e siècle. Le roi réunit entre ses mains tous les pouvoirs, sa puissance est illimitée. L'autorité lui venant de Dieu, il ne doit rendre des comptes à aucun homme, mais à Dieu seul. « Les princes, nous dit Bossuet (*Politique*, I, III, art. 2, prop. I),

1. Les écrivains protestants, en vertu même de leur doctrine, étaient libéraux en politique comme en religion. On remarque aussi aux Etats de 1584 des aspirations vers des réformes démocratiques « La royauté, y dit-on, est un office, non un héritage ; c'est le peuple souverain qui, à leur origine, créa les rois (*initio domini rerum populi suffragio reges fuisse creatos*) ; l'Etat est la chose du peuple. On remarque un esprit analogue dans la littérature même. C'est ainsi que Commines fut un grand admirateur de la constitution anglaise. « Selon mon avis, en toutes les seigneuries du monde dont j'ai connaissance, où la chose publique est mieux traitée et où règne moins de violence sur le peuple, c'est en Angleterre » ; et ailleurs. « Donc, y a-t-il roi ni seigneur sur terre qui ait pouvoir outre son domaine de mettre en denier sur ses sujets sans octroy et sans consentement de ceux qui le doivent payer, sinon par tyrannie ou violence. » D'autre part, des juristes comme Bodin dans sa *République* se montraient assez libéraux en ce qui concerne les droits du peuple.

sont des ministres de Dieu ; l'empire de Dieu est absolu. Qui osera vous dire : Seigneur, pourquoi faites-vous ainsi ? Le langage que l'homme ne saurait tenir vis-à-vis de Dieu, il ne saurait davantage le tenir devant les rois, ses lieutenants. » Voici d'ailleurs les caractères que Bonald reconnaît à l'autorité royale. Tout d'abord, elle est sacrée (cf. *Politique*, III, art. 2, prop. I), puisqu'elle vient de Dieu. Nous devons donc être soumis aux monarques, non seulement par crainte de leur colère, mais encore par l'obligation de notre conscience. La conclusion principale à tirer de ce premier caractère, c'est que jamais nous ne saurions nous rebeller contre l'autorité, si injuste soit-elle, car elle est divine : donc, pas de droit de révolte. Du reste, il n'y a pas à craindre d'abus bien graves du pouvoir, car l'autorité n'est pas constituée dans l'intérêt du prince, mais du public. « Puissent les princes entendre que leur vraie gloire est de n'être pas pour eux-mêmes et que le bien public qu'ils procurent leur est une assez digne récompense sur la terre, en attendant les biens éternels que Dieu leur réserve. » (L. III, art. 3, p. 27.)

D'autre part, en admettant même que le monarque, mal informé de ses devoirs, ne se préoccupe que de ses intérêts personnels et néglige ceux de son peuple, aucun mal n'en résulterait, car en suivant son intérêt, le roi suivrait celui du peuple lui-même, car les deux intérêts sont identiques.

Saint Thomas trouvait déjà que le pouvoir a un caractère paternel, que le roi est le pasteur d'un troupeau, et que son rôle est un rôle de dévouement et de défense ; il en est récompensé par le salut de son troupeau. Bossuet nous dit, dans le même sens (l. IV, art. 1), que l'intérêt du prince et de l'Etat se confondent. « Le prince est, par sa charge, le père du peuple ; il est, par sa grandeur, au-dessus des petits intérêts. Bien plus, toute sa grandeur et son intérêt naturel, c'est que le peuple soit conservé, puisque enfin, le peuple manquant, il n'est plus prince. Il n'y a donc rien de mieux que de laisser tout le pouvoir de l'Etat à celui qui a le plus d'intérêt à la conservation et à la grandeur de l'Etat même. » Ainsi le pouvoir doit-il être absolu ; c'est-à-dire qu'aucune contre-force ne doit s'opposer à la puissance du monarque. « Sans cette autorité absolue, le roi ne peut ni faire le bien, ni réprimer le mal ; il faut que sa puissance soit telle que personne ne puisse espérer de lui échapper, et enfin la seule défense des particuliers contre la puissance publique doit être leur innocence. Il faut encore que le pouvoir soit unique. C'est ainsi que pour le bien de l'Etat, on réunit en un tout la force ; mettre la force hors de là, c'est diviser l'Etat, c'est ruiner la paix publique, c'est faire deux maîtres contre cet oracle de l'Evangile : nul ne peut servir deux maîtres. » (*Ibid.*)

Si le prince ne doit aucun compte aux hommes,

il n'en est pas moins, comme nous savons, responsable devant Dieu ; il y a dans l'Etat des lois fondamentales et traditionnelles conformes à la raison, voulues par la Providence, et que ce roi doit respecter. (La liste de ces lois fondamentales n'a jamais été exactement arrêtée par les anciens auteurs. On les trouve dans diverses réclamations des états généraux et dans les écrits des juristes ; elles concernent, par exemple, la transmission héréditaire du pouvoir par ordre de primogéniture, l'inaliénabilité des biens de la couronne... C'est, sans doute de ces lois que nous parle Bossuet, quand il dit (l. I, art. 4, prop. VIII) : « Il y a des lois fondamentales qu'on ne peut changer... C'est principalement de ces lois fondamentales qu'il est écrit qu'en les violant on ébranlerait le fondement de la terre. »

Pour toutes ces raisons, le gouvernement auquel Bossuet donne ses préférences est la monarchie absolue et héréditaire. « Le gouvernement monarchique est le meilleur, il est le plus naturel et, par conséquent, le plus durable et, dès lors, aussi le plus fort ; c'est aussi le plus opposé à la division qui est le mal le plus essentiel des Etats, et la cause la plus certaine de leur ruine, conformément à cette parole : Tout royaume divisé en lui-même sera désolé ; toute ville ou toute famille divisée en elle-même ne subsistera pas. »

L'absolutisme à cette époque était un dogme

tellement indiscuté qu'on identifiait l'Etat et le prince ; la fameuse phrase : l'Etat, c'est moi, est bien caractéristique à ce point de vue. Bossuet a dit dans sa *Politique* : « Tout l'Etat est en lui ; en lui est la puissance ; en lui est la volonté de tout le peuple. » Cette identification du prince et de l'Etat est née peu à peu et s'est produite sur le terrain patrimonial. On en est venu à considérer les biens de l'Etat comme ceux du monarque lui-même. « Cette identification, dit M. Hitier ¹, a trouvé sa formule définitive, sa conclusion pratique et théorique dans l'Etat de Dioclétien et de Constantin... La conclusion n'a fait que s'accroître avec les barbares pour des raisons diverses dont peut-être la plus profonde est l'espèce d'impuissance des esprits à cette époque à concevoir des notions abstraites, et, par conséquent, la notion d'Etat. Tous les historiens ont signalé le sens nouveau pris par le mot *publicus*, dans la langue du droit public de l'époque franque ; il signifie la chose du roi et non la chose du peuple... Puis, la féodalité amène l'effritement de la puissance publique, et il se produit au profit de chaque seigneur la même confusion ; le même homme exerce les droits de puissance publique là où est le propriétaire et il les exerce parce qu'il est propriétaire ; les droits de puissance publique sont considérés comme sa chose, c'est un élément de sa fortune, ils comptent dans son patrimoine. »

1. *L'absolutisme*, p. 115.

« Le travail de reconstitution qui se produit sous les rois de la troisième race et qui conduit à la restauration de l'idée de souveraineté aurait pu être mené à bien, tout en consacrant la distinction de l'Etat et du Prince. Il n'en fut rien. Les principaux partisans de cette œuvre, les légistes, sont avant tout les soutiens de la royauté. En conséquence, ils appliquent au roi qui, pour eux, personnifie l'intérêt commun, les maximes et les règles qu'ils empruntent à toutes les sources. Ils travaillent avant tout pour le roi. C'est le roi et la royauté qu'ils exaltent à l'envi sans autre but que de grandir l'un et l'autre en face des forces rivales, et lorsque l'œuvre est accomplie, il se trouve que la confusion s'est encore une fois produite. De nouveau, le droit public identifie le prince et l'Etat. » Pour Bonald, comme nous allons voir, le prince n'est pas l'Etat même, mais la « concrétisation de la volonté générale de la société ».

L'absolutisme suivant une marche progressive s'épanouit donc pleinement au xvii^e siècle ; d'une part, on identifie le prince et l'Etat ; de l'autre, on reconnaît au roi un pouvoir sans contrôle sur le peuple. Dans l'exposé qui précède, nous nous sommes surtout inspirés des conceptions de Bossuet, mais ce n'était là, en somme, que les idées courantes des auteurs de l'époque, défenseurs de l'absolutisme sans réserves. C'est ainsi que Fénelon lui-même, qui cependant est réputé libéral, dans son

Essai philosophique sur le gouvernement civil, adhère pleinement au droit divin à l'absolutisme et ne reconnaît aucun droit individuel. Un juriste comme d'Aguesseau dit, dans le même sens, qu'un des principes fondamentaux de la politique est que « le gouvernement est purement monarchique et que les rois y exercent une domination absolue qui réside en leurs personnes et dont ils ne rendent compte qu'à Dieu seul ».

On sait qu'au XVIII^e siècle, la philosophie réagit violemment contre ces conceptions et qu'elle défendit contre l'absolutisme du prince les droits de l'individu. Bonald combattant l'effort du XVIII^e siècle reprend la tradition absolutiste de Bossuet, et nous allons voir, en étudiant la doctrine politique de la *Théorie du pouvoir*, combien il s'inspire de son prédécesseur.

*
* *

Raisons de l'absolutisme. — Entrons maintenant dans le détail de la pensée de Bonald, et voyons par quels arguments principaux il défend la monarchie absolue.

Raisons philosophiques. — Nous avons vu, en étudiant les « lois naturelles », ce qu'il faut entendre par le système ternaire de Bonald. Tout ce qui existe dans le monde est soumis à cette trinité

métaphysique de la cause, du moyen, de l'effet. Dans l'individu, la cause est l'âme, le moyen est le corps, l'effet la reproduction. Dans la famille, la cause est le père, le moyen la mère, l'effet est l'enfant. Dans l'Etat, la cause sera le roi, le moyen le ministre, l'effet le sujet. « L'analogie est évidente entre cette vérité de raisonnement que cause, moyen, effet, embrassent l'ordre universel des êtres et de leurs rapports, et cette vérité de foi que les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption embrassent l'économie entière de la société religieuse. En effet, la divinité, dans ses trois personnes, est cause créatrice : faisons l'homme, dit-elle au livre des révélations. L'incarnation est le moyen de salut et de conservation, puisque le médiateur est venu éclairer et sauver les hommes. La rédemption des hommes en est *l'effet*, puisque les hommes sont conservés, c'est-à-dire éclairés et sauvés par lui... J'établis, comme une vérité philosophique incontestable, que ces trois idées générales : pouvoir, ministre, sujet, qui prennent divers noms selon l'ordre de société auquel elles appartiennent, correspondent une à une aux idées universelles : cause, moyen, effet, et cela doit être pour qu'il y ait de l'harmonie dans l'univers... Ainsi, l'homme, la famille, l'Etat, la religion, l'univers, Dieu même, présentent chacun dans l'ordre de son être et la sphère de ses relations trois personnes. Trois opérations, trois rapports,

partout la trinité dans l'unité, partout similitude, proportion, harmonie ¹. »

De ces analogies métaphysiques, Bonald tire des conséquences pratiques pour son organisation politique. Ainsi, par exemple, puisque le ministre est moyen, il doit participer à la fois de la cause et de l'effet, c'est-à-dire du roi et du peuple. Aussi le ministère, c'est-à-dire la noblesse, devra-t-il être héréditaire, comme la monarchie elle-même. La métaphysique fournit donc toute une première série d'arguments : il les développe dans la *Théorie du pouvoir* et dans la *Législation primitive*.

Le pouvoir, dans la société politique, est cause, comme Dieu est cause dans le monde ; il y a donc une analogie entre ces deux causes ; et de même que Dieu est un, parce qu'il est infini et que deux infinis ne peuvent coexister, de même le roi sera un ; il réunira entre ses mains toute la puissance. Si l'on reconnaît trois personnes en Dieu, il faut admettre qu'elles n'en sont qu'une cependant ; de même si l'on constate que le pouvoir royal exerce plusieurs fonctions, il faut déclarer cependant qu'il est essentiellement un et indivisible. « Pour comprendre, nous dit Bonald, le dogme de la Trinité, il faut le comparer au pouvoir royal ; un roi est : 1^o pouvoir législatif ; 2^o pouvoir exécutif ; 3^o administrateur supérieur de la fortune de l'Etat. Si l'on

1. *Législation primitive*, l. II, ch. iv, p. 228.

demande : le pouvoir législatif est-il roi ? On répondra, sans hésiter, oui ! Le pouvoir exécutif est-il roi ? Oui encore ; l'administrateur suprême de la fortune de l'Etat... est-il roi ? Oui pour la troisième fois. Sont-ce trois rois ? Non, mais trois personnes en un seul roi, et tout ce que l'Eglise nous enseigne avec tant de précision et d'exactitude des trois personnes en Dieu... s'applique exactement à la trinité royale ¹.

Nous avons vu, d'autre part, que Dieu gouverne le monde par l'intermédiaire des lois naturelles ; mais pour que ces lois du monde deviennent lois exécutoires de la société politique, il faut que quelqu'un en prenne conscience : c'est le rôle du roi. Il faut donc un intermédiaire ou médiateur, c'est le prince. Le pouvoir existe comme un rapport entre le souverain et le sujet, pour les unir tous les deux, les rendre un de volonté et d'action... Le pouvoir est donc milieu, moyen, médiateur, car tous ces mots sont synonymes, entre le souverain et le sujet ; lien de l'un, de l'autre, il doit participer de l'un et de l'autre... Ici la souveraineté est Dieu ; le sujet, l'homme ; le pouvoir sera donc Dieu-homme (c'est ce que fut le Christ). Aujourd'hui, il n'est plus parmi les hommes, mais son influence est restée dominante ². Le Christ fut donc le type parfait du

1. *Principe constitutif*, p. 452.

2. *Essai sur l'ordre social*, p. 86.

pouvoir, puisqu'il participait à la fois de Dieu et de l'homme. Le monarque d'aujourd'hui, bien que n'ayant pas le caractère divin du Christ, est cependant le médiateur, le représentant de Dieu. Pour cette raison, il n'y a qu'un roi par société, ce qui veut dire que le pouvoir est unique. S'il y avait à la fois, dans la société, deux volontés et deux actions, il y aurait bientôt deux sociétés ¹.

Au début de sa *Théorie du pouvoir*, Bonald nous dit que pour comprendre la société, il faut remonter à Dieu. Dieu, intelligence infinie, a, de lui-même, une connaissance infinie et, par conséquent, un amour infini. Aussi veut-il se conserver d'une volonté infinie ; l'homme qui est conçu à l'image de Dieu, d'après le dogme chrétien, s'aime lui-même et aime son semblable, et, partant, veut sa conservation personnelle et celle de la société. Mais cette volonté individuelle est essentiellement déréglée ; elle n'est pas conforme à l'ordre du monde. La société, au contraire, en tant qu'être général, s'aime elle-même d'un amour général et veut se conserver : c'est le roi qui est le représentant concret de cet amour général, de cette volonté générale de conservation. « L'amour, avons-nous dit, est intérieur ou intelligent dans son principe, extérieur ou physique dans ses effets ; il appartient à la fois à l'esprit et au corps, puisqu'il est pensée et action ;

1. Voir pour cette question, *Essai sur l'ordre social*, p. 75.

il ne peut donc être rendu extérieur ou manifeste que par un esprit uni à un corps par un homme. Il s'éleva dans un homme et il fut l'amour général de la société, puisqu'il appartient à la fois à sa volonté générale dont il manifeste les ordres, et à la force générale dont il dirigea l'action... Ainsi, l'amour dans la société, comme dans l'homme, fut le nœud, l'intermédiaire de la partie intellectuelle et de la partie matérielle, et cet homme s'appela monarque, parce qu'il ordonna seul, et roi parce qu'il dirigea la force publique ¹ ». Le prince, si l'on peut parler ainsi, est comme la société consciente d'elle-même, et de même que la conscience, pour se replier sur elle-même, est indivisible, de même le pouvoir royal doit être essentiellement un.

Telles sont les principales raisons métaphysiques qui font de Bonald le défenseur de la monarchie.

Raison tirée du traditionalisme. — Une institution n'est pas bonne parce qu'elle est ancienne ; elle est ancienne parce qu'elle est bonne. Il y a, en effet, dans le monde, une sorte de génie organisateur qui pousse les sociétés politiques à se débarrasser peu à peu des institutions mauvaises, pour ne garder que celles qui sont conformes à l'ordre du monde. Il peut bien, évidemment, s'introduire dans la société un vice d'organisation dû à une cause accidentelle, mais ce sera toujours pour un

1. *Théorie du pouvoir*, t. I, l. I, ch. II.

temps limité ; la force interne qui gouverne le monde et qui cherche ses voies, réagissant contre le désordre produit, en fera naître le bien. La société est comme un individu, elle peut avoir des maladies ; le trouble lui-même indique qu'il faut intervenir et donner un médicament ; de même, dans la société, une crise révèle que l'ordre naturel n'est point observé et qu'il faut y revenir.

On comprend donc la vertu organisatrice de l'histoire ; une institution est bonne par ce fait qu'elle existe depuis longtemps.

Le traditionalisme de Bonald en fait donc le champion de la monarchie française. Mais, à ce point de vue, M. Faguet ¹ lui adresse un reproche. « Bonald se croit traditionaliste en politique, et c'est chose étrange combien il l'est peu, malgré les apparences ; malgré, je le reconnais, beaucoup d'apparences. Il a passé une partie de son existence intellectuelle à affirmer, à démontrer que l'ancien régime était un gouvernement libéral, de sorte que si on lui faisait le piège de mettre bout à bout les vues historiques et ses dogmes de gouvernement, on aurait des prémisses libérales se découlant en conclusions despotiques. »

Cette critique nous paraît un peu exagérée, car Bonald a moins montré le libéralisme de l'ancien

1. Faguet, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, article Bonald, p. 106.

régime que l'existence d'une constitution à cette époque, et ses conclusions politiques pour le présent ne sont pas despotiques.

Dans ses observations sur l'ouvrage de M^{me} de Staël, Bonald démontre qu'il y avait une constitution sous l'ancien régime et que tout n'était pas laissé au caprice du prince. M^{me} de Staël soutenait que la France n'avait pas de constitution ; c'est une absurdité, nous dit Bonald ; il faut distinguer entre la constitution au sens normal du mot et la constitution écrite. « La constitution du peuple est le mode de son existence, et demander si un peuple qui a vécu quatorze siècles, un peuple qui existe, a une constitution, c'est demander quand il existe s'il a ce qu'il faut pour exister ; c'est demander si un homme qui vit âgé de quatre-vingts ans a ce qu'il faut pour vivre. » « La royauté en France était bien constituée, et si bien constituée que le roi même ne mourait pas. Elle était masculine, héréditaire par ordre de primogéniture, indépendante, et c'est à cette constitution si forte de la royauté que la France avait dû sa force de résistance et sa force d'expansion... La limite du pouvoir indépendant du roi était constituée, et si bien constituée qu'on ne citerait pas une loi nécessaire (je ne parle pas des lois fiscales qui ne méritent pas le nom de loi), pas une loi nécessaire qui ait été rejetée, ni une loi fausse qui se soit affermie. Le droit de remontrance dans les tribunaux supérieurs était une institution

admirable, et peut-être la source de tout ce qu'il y avait d'élevé dans le caractère français et de noble dans l'obéissance. »

Un des passages de Bonald qui accentue le plus sa pensée dans le sens indiqué par M. Faguet est peut-être celui où il déclare que sous l'ancien régime toutes les fonctions étaient accessibles à tous ¹. Un jeune homme de la bourgeoisie se destinant à l'armée, nous dit Bonald, commençait par être soldat, tout comme à notre époque le fils d'une famille noble voulant entrer dans le commerce ou l'industrie commencerait par une besogne subalterne. Il est d'ailleurs aisé de le constater en consultant les états militaires de l'ancien régime. On y voit que bon nombre d'officiers d'infanterie étaient recrutés dans le tiers. Plus loin, Bonald, parlant des états généraux, nous dit : « Toute distinction entre les ordres cessait aux états généraux ; ils étaient convoqués de loin en loin par le roi ou plutôt par les circonstances, pour sonder les plaies que le temps, les passions des hommes, les erreurs ou les fautes du gouvernement avaient pu faire à la constitution de l'Etat. Ils étaient, si l'on peut dire, les médecins consultants de l'Etat, et, sous ce rapport, les états généraux ne devaient pas plus être périodiques que la médecine ordonnée par un homme en santé... Ces trois ordres représentaient

1. Cf. *Principe constitutif*, ch. x.

les trois choses qui constituent toute société et sans lesquelles une société d'êtres intelligents et physiques ne saurait subsister : les lumières, la propriété, le travail. » (*Ibid.*)

Bonald nous montre donc que sous l'ancien régime il y avait des limites bien établies à la puissance du prince, qui était soumis à la constitution, c'est-à-dire à l'ensemble des lois essentielles du royaume. Il admire le rôle des états généraux et des parlements dont il ne veut plus aujourd'hui, mais nulle part Bonald ne nous parle des droits individuels opposés à la force du prince ; jamais il ne représente l'ancien régime comme libéral. D'autre part, dans la description du régime, qu'il propose pour l'avenir, il conclut à l'absolutisme, mais non au despotisme, ainsi que nous le verrons, et il a soin de distinguer gouvernement absolu et gouvernement arbitraire. Donc, il y a peut-être une inconséquence chez Bonald : d'admirateur, il devient ennemi des états généraux ; mais il ne semble pas qu'il y ait dans sa pensée une opposition aussi marquée que le dit M. Faguet. Dans l'ancien régime, les états généraux et les parlements furent une barrière entre les excès des rois ; dans l'organisation politique que nous propose Bonald, ce rôle est encore rempli par la noblesse héréditaire.

Raisons sociologiques. — Nous savons que la métaphysique n'est pas la seule base de la politique de Bonald ; il cherche une caution dans la sociologie.

Dans la société, les hommes ont des volontés déréglées qui poursuivent des buts différents ; ils en viendraient donc à s'entre-détruire, si des volontés n'étaient subjuguées par un vouloir unique. Là où les hommes veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul homme domine, ou que tous les hommes le détruisent ¹.

Le premier caractère du pouvoir est d'être un : « Le pouvoir n'est entre les hommes un si grand objet de division que parce qu'il ne peut pas être un objet de partage ; c'est une tunique sans couture, qui ne peut être divisée et se tire au sort et toujours entre les soldats². » Le pouvoir peut avoir plusieurs fonctions, parce qu'il s'applique à des objets différents, mais il n'en est pas moins un. Il doit aussi être indépendant, car s'il dépendait d'un autre, il ne serait plus le pouvoir. *Summum esse, dit Hobbes, et aliis subjici, contraria sunt.* Pour être indépendant, le pouvoir sera propriétaire du sol ; sans cela il n'y a pas d'indépendance politique, et la possession du territoire est un caractère essentiel de la souveraineté. (Cette pensée de Bonald fait songer à la doctrine physiocratique d'après laquelle le prince était copropriétaire de tout le territoire.)

Pour Bonald, la société est un être. Le terme de

1. Cf. *Théorie du pouvoir*, t. I, l. I, ch. II.

2. Cf. *Principe constitutif*, ch. VII, p. 455.

« société » n'est pas seulement un mot commode pour désigner une collectivité, en dehors des individus ; il y a une réalité qui se superpose à eux. Comme l'individu, la société a une hygiène et des conditions d'existence déterminées. Son existence se manifeste d'une façon tangible par la volonté générale de conservation.

Il serait exagéré, sans doute, de faire de Bonald un organiciste à la manière de Spencer ; cependant il a souvent des comparaisons physiologiques et nous parle de l'organisme social. Or, tout organisme est essentiellement un : tout converge vers une fin unique ; tout y est soumis à une direction centrale. Pareillement, dans la société, il ne peut y avoir qu'une seule autorité, réunissant en ses mains tous les pouvoirs ; aussi, le gouvernement le meilleur est-il la monarchie absolue.

Remarquons que cette doctrine n'était pas spéciale à Bonald ; une école célèbre l'avait soutenue avant lui : l'école physiocratique. Les physiocrates, dont les principaux représentants sont Turgot, Dupont de Nemours, Mirabeau, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Gournay, le docteur Quesnay, partant d'un point de vue très différent de celui de Bonald, ont soutenu, en certaines matières, des idées qui furent plus tard celles de notre philosophe. Comme lui, ils esquissèrent une sociologie ; le docteur Quesnay, s'inspirant de la découverte de Harvey, compare l'individu à un organisme et nous parle de la

circulation de la richesse dans la société, comme d'un phénomène analogue à la circulation du sang. Les physiocrates ¹ prononcent aussi le mot de volonté générale de la société ; mais en cette matière, leur pensée semble plus voisine de celle de Rousseau que de celle de Bonald ; la volonté générale paraît être pour eux la synthèse des volontés particulières, plutôt que la volonté de « l'être social ». Quoi qu'il en soit, ils tirent de cet aperçu sociologique des conséquences politiques analogues à celles de Bonald. De l'unité organique de la société, il faut conclure à un pouvoir un et indivisible. « De l'unité essentielle de l'autorité, résulte immédiatement pour les physiocrates cette conséquence évidente, qu'elle ne peut être exercée par plusieurs, qu'il s'agisse du pouvoir législatif aussi bien que du pouvoir exécutif ². Bonald connaissait certainement les physiocrates et a dû s'en inspirer ; nous verrons que pour combattre l'industrialisme, qu'il considère comme dangereux pour la famille, il leur empruntera certains arguments économiques pour défendre le ruralisme.

*
* *

Critique de la théorie des trois pouvoirs. — Le premier principe de la politique est donc l'unité et

1. Sur cette question, cf. Weulerse, *le Mouvement physiocratique*, l. II, ch. 1.

2. Weulerse, *ibid.*, p. 51.

l'indivisibilité du pouvoir ; c'est pourquoi, il se montre l'adversaire résolu de Montesquieu et de sa théorie de la division du pouvoir. L'on sait que l'auteur de l'*Esprit des lois*, un grand admirateur de la constitution anglaise, prétendait que l'autorité, sous peine de dégénérer en tyrannie, doit être divisée en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Si ces trois fonctions sont réunies dans une seule et même main, chez un prince ou une assemblée, c'est le despotisme. Dans un but de pratique politique, il faut donc séparer ces fonctions : le pouvoir doit arrêter le pouvoir. Cette doctrine appelée à une fortune considérable possède aujourd'hui encore de nombreux défenseurs.

Bonald s'efforce de réfuter cette théorie : il veut montrer que Montesquieu se contredit ; opposons Montesquieu à lui-même, nous dit Bonald, et il le fait avec des textes à l'appui. — « Le pouvoir, dit l'auteur de l'*Esprit des lois*, est la volonté générale de l'Etat¹ ; or, l'Etat n'a qu'une volonté, celle de la conservation ; donc l'Etat n'a qu'un pouvoir. » A de certains moments, d'ailleurs, Montesquieu se révèle comme le partisan d'un pouvoir unique. « De ces trois puissances, dit Montesquieu, celle de juger est en quelque façon nulle. D'autre part, la puissance exécutive, pour l'administration intérieure, doit être entre les mains d'un monarque,

1. Cf. *Théorie du pouvoir politique*, l. VI, ch. III, p. 411.

puisque cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée, est mieux administrée par un que par plusieurs. » La pensée de Montesquieu est donc un tissu de contradictions, et pour porter un coup décisif à cette thèse, Bonald emprunte l'autorité de Rousseau et cite ce passage fameux du *Contrat social* : « Ils la divisent (la souveraineté) en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts et de justice, en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger ; tantôt ils confondent les parties, tantôt ils les séparent ; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées. C'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un aurait les yeux, l'autre les bras, l'autre les pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jettent en l'air ses membres l'un après l'autre ; ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. » Il n'y a donc qu'un seul pouvoir qui fait les lois et veille à leur exécution ; il est un et indivisible.

*
* *

Le roi titulaire du pouvoir. — Son rôle. — Critique du parlementarisme. — Le roi est le titulaire unique de ce pouvoir ; mais il faut se garder d'une erreur : le pouvoir n'est pas institué dans l'intérêt du prince ; c'est, au contraire, le prince qui est

créé pour se dévouer à sa fonction. Le roi n'est, en aucune manière, propriétaire de ses sujets ; il exerce seulement une fonction sociale, la plus noble de toutes. Saint Thomas et Bossuet, comme nous l'avons vu, comparent le prince à un pasteur dévoué, qui n'a qu'un but : consacrer toute son activité et sa vigilance au salut de son troupeau. Il sera suffisamment récompensé de son zèle par la gloire d'avoir réussi. C'est tout à fait la manière de voir de Bonald ; pour lui, la fonction du roi est celle qui exige la plus grande abnégation et le plus grand désintéressement ; elle consiste essentiellement à se sacrifier au bonheur d'autrui.

Le premier souci du roi doit être de faire des lois qui seront exécutoires pour ses sujets ; mais, en ce faisant, il n'est pas légisfacteur, mais législateur. Il y a dans le monde des lois naturelles qui sont nécessaires à la conservation normale de la société ; en voici un exemple entre mille : la monogamie est la forme naturelle du mariage ; mais une loi naturelle, comme celle-là, a besoin d'être promulguée par l'autorité. « Les rapports entre les êtres sont en eux-mêmes et indépendamment de la connaissance que nous en avons, mais ils n'existent pour nous que lorsqu'ils sont exprimés et connus, alors ils s'appellent lois. »

Le prince ne crée rien : il constate. Il s'acquitte de sa tâche de deux manières : ou bien par le raisonnement, il arrive à trouver quel est l'ordre du

monde, ou bien il est renseigné par la tradition. Dieu a, en effet, communiqué ses volontés aux premiers hommes, et elles se sont transmises de génération en génération, comme le langage. Il ne faut pas croire, en effet, que Dieu communique directement sa pensée aux hommes. « Dieu ne pourrait se faire entendre lui-même de tout un peuple à la fois, sans changer les lois ordinaires des sensations humaines, détruire tout le libre arbitre par cette action humaine, puisqu'elle s'exercerait sensiblement sur des hommes, et surhumaine tout à la fois, puisqu'elle serait constamment contre le système de l'homme. » Dieu n'agit donc pas immédiatement sur la société entière. Agit-il sur les individus? Non plus.

« La supposition que Dieu fasse connaître les volontés sociales générales à chaque individu, par une inspiration particulière, laisse la société sans garantie contre l'enthousiasme, qui raconte des visions, et la fourberie qui en invente, et ce moyen individuel et privé ne peut, sans contradiction, être proposé pour règle à la société... Les deux moyens de communication immédiate de Dieu aux hommes que nous venons d'exposer, ou d'une pensée sans parole par une inspiration à chaque homme, ou d'une parole de l'être incorporel, entendue immédiatement par des êtres corporels, sont donc également contraires aux lois générales de l'ordre présent et dans lequel nous vivons. Ils ne sont donc

pas, et c'est proprement du fatalisme que de supposer entre les êtres, comme le fait Rousseau, des moyens de communication hors de l'ordre naturel et constant ¹. »

Il y a là même une incertitude, dans la conception de Bonald ; ce philosophe croit à la révélation faite par Dieu à Moïse ; mais, d'autre part, nie toute intervention de Dieu pour faire connaître sa pensée aux hommes. Pour lui, il n'y a pas de miracle politique. Quoi qu'il en soit, Bonald déclare que le monarque, bien qu'étant le représentant de Dieu, n'est jamais en communication directe avec le divin ; il ne peut donc connaître les lois nécessaires qu'en raisonnant et surtout en se référant aux institutions déjà existantes.

Pour un rôle aussi simple, il n'est point besoin d'une assemblée nombreuse ; l'intelligence du roi suffit. Le prince ne sera donc secondé par aucun parlement. La doctrine générale de Bonald s'opposait d'ailleurs à ce qu'il admette un gouvernement représentatif, qui est la proclamation trop manifeste des droits de l'individu. Or, pour Bonald, l'individu n'a pas de droits ². Le gouvernement appelé représentatif, on ne sait trop pourquoi, nous dit-il, est considéré comme le dernier terme des progrès politiques de l'esprit humain. C'est une absurdité ; ce

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 65.

2. Les droits de l'individu ne sont faits que des devoirs des autres envers lui.

gouvernement est contraire aux principes élémentaires de la science sociale. Le pouvoir y est divisé en trois. Il appartient à la fois au roi, à la noblesse et aux sujets, qui sont représentés. Il y a de même trois pouvoirs législatifs.

Beaucoup d'auteurs offrent à notre admiration le gouvernement anglais, mais il est irrationnel. « Le type de gouvernement représentatif est en Angleterre ; il y a été formé sans dessein combiné d'avance, par les chances variées des événements, les troubles civils, les guerres étrangères, l'audace et la puissance des barons, la faiblesse ou la volonté de quelques souverains, et surtout par la nécessité continuelle où se trouvaient les rois d'Angleterre, perpétuellement en guerre avec la France, l'Ecosse ou l'Irlande, de demander à leurs peuples, pour la soutenir, des subsides qu'ils n'osaient pas toujours imposer d'autorité ¹.

Ce langage est un peu étonnant de la part de Bonald ; il est naturel qu'en vertu de son système général, il n'admette pas le gouvernement représentatif ; mais comment reproche-t-il au gouvernement anglais d'être né des accidents de l'histoire, sans plan préconçu, alors qu'il nous dit ailleurs que les sociétés politiques s'organisent peu à peu, en vertu d'une finalité qui cherche ses moyens !

Ce gouvernement mixte n'est proprement ni mo-

1. *Principe constitutif*, ch. xiv, p. 476.

narchie, ni aristocratie, ni démocratie, mais il tient de tous les trois. Il en a eu en Angleterre, selon les temps, les biens et les maux, et il a successivement passé par toutes les violences du despotisme, toute l'insolence de l'aristocratie, toute la turbulence et les orages de la démocratie. Il faut donc, à tout prix, éviter d'introduire en France un gouvernement semblable. D'ailleurs, toutes ces imitations politiques, *a priori*, ne sont que des tentatives vaines, qui ne tiennent aucun compte du passé des pays : ce ne sont là que des rêves d'idéologues ! Il s'est trouvé des auteurs pour faire, après coup, la théorie de cette constitution anglaise, fille du hasard ; il faut faire justice de leurs sophismes.

*
* *

Bonald fut nommé pair de France par Louis XVIII; et chaque fois qu'il le put, il essaya dans l'exercice de ses fonctions publiques de faire triompher ses idées. Dans sa pensée, les Chambres étaient moins un parlement, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qu'une assemblée destinée à éclairer le roi. Le monarque a conscience des besoins de la société, et d'après son inspiration, le parlement doit élaborer les lois nécessaires et en établir les détails.

A ce propos, Bonald expose une théorie du refus du budget, qui est devenue classique ¹ : « Quand le

1. Cf. Jèze, *le Budget*, p. 113.

roi, nous dit Bonald (à la Chambre des députés, dans un discours relatif au budget de 1816¹) a fixé la somme que les besoins de l'Etat paraissent exiger, il a exercé toute sa prérogative, parce qu'il est juge naturel des besoins de l'Etat. L'assiette et le mode de répartition appartiennent à la Chambre, juge compétent aussi des ressources des provinces et des facultés des familles. » Ainsi donc le roi fixe le chiffre des recettes et celui des dépenses, et la Chambre ne s'occupe que des moyens d'exécution.

« Le budget est une loi annuelle, purement annuelle, qui ne dispose, et même n'oblige pour l'année suivante, qu'autant que les Chambres, en votant le nouveau budget, persistent dans le même mode d'assiette et de répartition de l'impôt et du paiement de la dette. » Tel doit être le rôle du parlement. Sans doute, la Constitution reconnaît bien aux Chambres le droit de consentir le budget ; « mais une assemblée politique n'a pas plus le droit de refuser l'impôt jugé nécessaire par le roi, qu'un homme a le droit de se détruire lui-même de ses propres mains. Jamais assemblée politique n'a refusé l'impôt sans commencer une révolution. Le refus de l'impôt fut l'occasion et le signal de la révolution d'Angleterre, et même de la nôtre, lorsque l'Assemblée constituante, pour constater sa toute-puissance sur les subsides, les abolit tous pour les

1. Cf. *Moniteur* du 22 mars 1816, p. 338.

recréer aussitôt. « Le refus du budget serait un abus de pouvoir. L'autorité, qui fixe le budget selon sa conscience, ne peut se refuser à le faire, ce serait un déni de justice. Bien qu'aucune autorité ne puisse réprimer cette infraction, ce n'en est pas moins une. « Un homme peut échapper à ses devoirs par le suicide, mais peut-on dire que par là il les a remplis ! »

En effet, le refus du budget amènerait à bref délai la mort du pays. Le pouvoir de refuser le budget est entre les mains des parlements une arme terrible. S'il usait de cette prérogative, aucun rouage ne pourrait plus fonctionner.

Les auteurs qui aujourd'hui étudient les conséquences d'un tel événement citent encore à ce propos l'autorité de Bonald.

*
* *

Aucun danger de tyrannie. — La critique théorique qui vient immédiatement à l'esprit, quand on parle de monarchie absolue, c'est que ce régime peut donner de bons résultats si le monarque lui-même est excellent, mais qu'il expose au danger de la tyrannie... L'on peut craindre que le prince n'abusant de son pouvoir n'y cherche qu'un instrument de ses plaisirs et de sa satisfaction égoïste, et qu'il traite ses sujets non pas comme une fin, mais comme un moyen. Pour Bonald, de telles craintes sont chimériques ; si le pouvoir absolu se change

en tyrannie, ce sera un accident momentané ; au bout de peu de temps tout rentrera dans l'ordre. L'on peut ramener aux trois suivantes les raisons qu'en donne Bonald :

1° L'intérêt du prince coïncide avec celui de la nation ; 2° la finalité du monde le débarrasse des institutions mauvaises ; 3° enfin, il y a dans la société des contre-forces qui sont une barrière au despotisme.

1° Les anciens théocrates disaient tous que l'intérêt du prince est identique à celui de ses sujets. Saint Thomas affirmait que le pasteur avait intérêt à conserver son troupeau, et que le roi même avait comme ses sujets intérêt au salut de l'Etat. Si la société, en effet, venait à disparaître, le roi cesserait de régner. Bossuet dit qu'il n'y a rien de mieux que de laisser tout le pouvoir de l'Etat à celui qui a le plus d'intérêt à la conservation et à la grandeur de l'Etat même ¹.

C'était là une idée courante au xvii^e siècle. La Bruyère lui-même dans ses *Caractères* ² constata qu'il se trouve une relation si parfaite entre les monarques et les sujets, que le moindre particulier ne saurait faire aucune perte, qui, par un circuit nécessaire, ne porte ainsi quelque dommage au souverain.

Au xviii^e siècle, les physiocrates adoptèrent la même manière de voir : l'identité d'intérêt du prince

1. Bossuet, *Politique*, l. IX, art. 1.

2. La Bruyère, *Caractères*, cf. Souverain.

et de son peuple est la meilleure garantie contre la tyrannie. Bonald pousse cette idée encore plus loin que ses prédécesseurs ; il n'y a pas simplement similitude entre l'intérêt du prince et de la nation ; le roi est la « concrétisation » de la volonté générale, du vouloir vivre de la société ; son intérêt est donc, par définition, celui de la société même. Bonald n'a donc fait que donner une allure sociologique à une conception déjà ancienne.

2° A supposer même que par suite d'une étrange aberration, le roi, mal informé de ses intérêts, les sacrifie à des intérêts apparents, et qu'il satisfasse ses appétits de luxe personnel, au lieu, par exemple, de favoriser le développement économique du pays, cette erreur du prince n'engendrerait qu'un mal éphémère. N'y a-t-il pas dans la société une finalité qui l'organise et le débarrasse de ses vices ? Il existe, dans Joseph de Maistre, un passage qui illustre admirablement cette idée ; comme la pensée de ce théocrate est très voisine de celle de Bonald, nous nous permettons de faire allusion à ce texte du *Principe générateur des sociétés politiques* : « Les institutions mauvaises, nous dit de Maistre, finissent toujours par en engendrer de bonnes ; les dilapidations d'une cour voluptueuse ont poussé le prince à mettre en vente les offices de judicature, et de ce mal est né un bien : l'inamovibilité de la magistrature. »

Cette argumentation, d'ailleurs, pourrait bien être utilisée dans un sens tout différent ; elle peut servir

à défendre non seulement la monarchie, mais encore toutes les formes de gouvernement. Qu'important, en effet, les abus du pouvoir, puisque, en fin de compte, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes et que la nature dirige toujours les sociétés vers les meilleures des destinées.

3° L'organisation politique elle-même s'oppose à la tyrannie, par l'existence des contre-forces sociales. Le pouvoir du prince est illimité, sans doute, mais il existe, il doit exister des corps politiques qui seraient, le cas échéant, une barrière aux excès du monarque.

Dans la société, le roi est cause, le ministère moyen, le sujet effet : l'organisation du ministère qui participe à la fois de la cause et de l'effet est telle qu'il s'oppose aux excès du souverain. Le ministère est rempli par la noblesse qui accomplit différentes fonctions : l'histoire de l'ancien régime vient à l'appui des dires de Bonald. « Le pouvoir en France était indépendant et définitif, tout entier entre les mains du roi, mais du roi en son conseil. Il avait le jugement par les officiers de magistrature qu'il instituait, et le combat ou la suprême direction de la paix ou de la guerre par les autres officiers. La noblesse ou le ministère avait dans le conseil un droit de remontrance ¹. »

Nous avons relevé, à ce propos, une certaine in-

1. *Principe constitutif*, ch. x, p. 465.

conséquence dans la pensée de Bonald ; il admire fort le rôle des parlements et des états généraux de l'ancien régime qui s'opposaient, heureusement, à la puissance du roi ; et, d'autre part, dans la constitution théorique qu'il propose, Bonald ne veut, à aucun prix, d'une assemblée délibérante. Il rompt donc, sans s'en apercevoir, avec le passé, et, sans dire avec M. Faguet qu'il y a deux Bonald distincts, il faut reconnaître du moins, sur ce point, comme sur quelques autres, que la doctrine de Bonald est flottante et incertaine. Quoi qu'il en soit, l'organisation politique du passé avec ses parlements et ses états généraux et celle d'à présent, avec le rôle de la noblesse, sont un rempart contre les excès du prince.

Bonald conçoit la famille comme le type primitif de la société ; elle est la cellule sociale. Mais, à certaines familles, est dévolu un rôle particulier ; les familles nobles doivent défendre la société contre les ennemis du dehors et les troubles intérieurs en formant l'armée et la magistrature. La noblesse est un corps fortement hiérarchisé et héréditaire comme la monarchie elle-même. Laissons un instant la parole à Bonald : « Le pouvoir public agit pour la production et la conservation des sujets par le moyen ou le ministère de ses agents : noblesse, magistrats, guerriers, fonctionnaires... qui maintiennent l'ordre dans l'Etat, le défendent contre l'étranger, protègent les familles, jugent et apaisent les différends... Le ministère qui, considéré en corps ou en

ordre, s'appelait dans l'Europe chrétienne la noblesse, a suivi, en France, toutes les phases du pouvoir : viager, tant que le pouvoir lui-même a été viager et que la succession héréditaire n'a pas été réglée, et de là vient qu'on n'aperçoit pas de noblesse proprement dite sous les premières races de rois ; plus fixé à mesure que la succession héréditaire au pouvoir a été plus régulière et mieux affermie ; héréditaire enfin quand le pouvoir est devenu définitivement héréditaire, parce que, ainsi que nous l'avons dit, le ministère doit être homogène au pouvoir... Les fonctions essentielles du pouvoir sont, avons-nous dit, de juger et de combattre. Les fonctions subordonnées des ministres ou agents répondent à ces deux fonctions du pouvoir. Au ministère appartient le conseil pour éclairer le jugement du pouvoir, le service pour seconder son action : ces deux fonctions, conseil et service, ont été longtemps remplies en France par les mêmes personnes ; depuis et à cause de la multiplicité des affaires, elles ont été divisées ; le conseil ou la remontrance appartient à la noblesse sénatoriale ou à la magistrature ; le service à la noblesse militaire ¹... L'organisation de la noblesse se recrutant d'elle-même par la naissance et, partant, indépendante du prince, est une sauvegarde qui empêche le pouvoir royal de dégénérer en tyrannie.

1. *Principe constitutif*, ch. VIII, p. 58.

*
* *

La déposition. — Il est une question chère aux philosophes et que les théocrates ont étudiée avec un grand luxe d'argumentation : c'est celle de la déposition. Si le roi commet des abus et tyrannise son peuple, celui-ci peut-il se soulever pour déposer le souverain, et au besoin même le supprimer ? Saint Thomas examine cette question dans son *De Regimine principum* (liv. I, ch. vi). Il a une horreur profonde pour la tyrannie ; cependant il n'encourage pas la sédition. Le séditieux, dit-il, qui trouble la paix du pays, en poussant les hommes à s'armer les uns contre les autres, se rend coupable d'un péché mortel, d'autant plus grave que les biens qu'il compromet sont plus précieux. Cependant, si les abus du prince atteignent certaines limites, le peuple a le droit de se soulever. Dans ce cas, alors, ce ne sont plus les hommes qui sont des révoltés, c'est le roi lui-même qui est un séditieux et qui trouble la paix sociale. C'est ainsi que les Romains chassèrent les Tarquins. Le tyrannicide doit, dans tous les cas, demeurer interdit ; les seuls moyens de se débarrasser des despotes sont la déposition par ce peuple, s'il participe au gouvernement, ou le jugement d'une autorité supérieure, le Saint-Siège, par exemple. En tous cas, dit saint Thomas, il reste aux hommes une ressource :

ils peuvent invoquer Dieu pour faire cesser la tyrannie.

Les scolastiques qui, comme Suarez et Bellarmin, soutiennent que le pouvoir vient immédiatement du peuple et médiatement de Dieu, admettent plus facilement que saint Thomas la déposition. *Si rex justam suam potestatem*, dit Suarez, *in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti, hac enim nunquam se privavit* ¹. Bellarmin pense que les hommes peuvent faire une révolution, mais seulement pour un motif très grave : *Necne licet, sine gravissimo crimine a legitimo suo principe deficere aut seditionem rebellionemve agitare* ².

Les auteurs de la renaissance, malgré leurs tendances libérales, demeurent très respectueux de l'ordre établi.

Luther, par exemple, ne veut pas d'une réforme même religieuse, tentée en dehors du prince. Bodin, d'autre part, comme les juristes du xvi^e siècle, n'admet que quelques cas très rares d'insurrection.

Bossuet, dans sa *Politique*, refuse non seulement le droit de soulèvement, mais encore admet à peine celui de faire des remontrances. « Les sujets, dit-il, n'ont à opposer à la violence des princes que des

1. *Defensio fidei*, l. III, ch. III.

2. Bellarmin, cité dans l'ouvrage de la Servièrre.

remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion. Qu'il soit alors toujours permis au peuple de recourir au prince, par ses magistrats, et par les voies légitimes, mais que ce soit toujours avec respect. Les remontrances pleines d'aigreur et de murmure sont un commencement de sédition qui ne doit pas être souffert. » Et Bossuet nous donne un exemple de résistance passive permise. L'impératrice Justine voulait obliger l'évêque saint Ambroise de Milan à remettre une église aux Ariens. « Ne croyez pas, disait saint Ambroise à l'empereur, que vous ayez le pouvoir d'ôter à Dieu ce qui est à lui. Je ne puis pas vous donner l'église que vous demandez, mais si vous la prenez, je ne dois pas résister. » Si Dieu, ajoute Bossuet, n'écoute pas les prières des hommes, « s'il permet que la persécution s'échauffe, ils doivent se souvenir que Jésus-Christ les a envoyés comme des brebis au milieu des loups ¹ ».

Bonald repousse le droit de déposition, et comme Bossuet prêche la résignation chrétienne ; autrement ce serait la guérison de la maladie par la suppression du malade lui-même. A propos du despotisme des anciens peuples, il nous dit ² que l'insurrection en est la contre-force ; mais c'est là aux pouvoirs du prince une limite désordonnée, qui ne peut contenir les abus du pouvoir. La déposition est la

1. Bossuet, *Politique*, l. VI, art. 1 et 2.

2. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. ix.

destruction du pouvoir lui-même, c'est-à-dire la dissolution de la société.

*
* *

Désignation du souverain. — Comment et par qui sera nommé le monarque titulaire du pouvoir ? Il est le représentant de Dieu, c'est entendu, mais encore faut-il un événement humain qui le désigne. Il y a deux systèmes possibles : le pouvoir électif ou le pouvoir héréditaire ; l'on peut concevoir un monarque désigné par la naissance, comme en France, ou par le vote des sujets, comme en Pologne.

Bossuet, dans sa *Politique*, défend le premier système.

La monarchie héréditaire a, pour lui, trois principaux avantages. Tout d'abord, le gouvernement s'y perpétue de lui-même, et cela de la manière la plus naturelle, celle qui fait subsister le genre humain. En outre, le système intéresse beaucoup plus que tout autre à la conservation de l'Etat le roi qui gouverne ; « le prince qui travaille pour son état travaille pour ses enfants, et l'amour qu'il a pour son royaume, confondu avec celui qu'il a pour sa famille, lui devient naturel ». Enfin, une troisième raison est tirée de la dignité des maisons où les royaumes sont héréditaires ¹.

Le raisonnement de Bonald ressemble beaucoup

1. Cf. *Politique*, l. II, art. 1, prop. X.

à celui de Bossuet. Pour notre philosophe, la monarchie héréditaire, par ordre de progéniture, est conforme à l'ordre du monde, car son mode de désignation est attaché à un phénomène naturel : la naissance, tandis que le système électif est artificiel, d'invention humaine et, par conséquent, imparfait. Le roi et les ministres, c'est-à-dire la noblesse, seront donc désignés par la naissance ; il en résulte, comme on sait, un heureux équilibre ; la noblesse étant le modérateur du pouvoir doit en être indépendante, et n'être pas nommée par le caprice du prince.

Il faut faire une catégorie à part des pays où la noblesse et la royauté ne sont pas recrutées de la même manière. « La monarchie légalement despotique, telle qu'elle existe en Orient, et plus près de nous, en Turquie, et la monarchie élective, telle qu'elle existait en Pologne, sont celles où deux des trois personnes : le pouvoir et les ministres, sont distinctes, mais ne sont pas homogènes. Ainsi, en Turquie, le pouvoir est héréditaire, et les ministres, officiers ou agents, comme on voudra les appeler, sont amovibles et rentrent par un caprice du sultan dans les conditions privées d'où un autre caprice les a fait sortir. En Pologne, au contraire, le pouvoir était électif ou viager, et les ministres, ou la noblesse, étaient héréditaires ¹. » Dans l'un et l'autre cas, l'é-

1. Cf. *Principe constitutif*, ch. XI, p. 468.

quilibre était rompu et il en résultait la faiblesse du gouvernement et l'oppression des sujets, en Turquie par la violence de l'administration, en Pologne par sa faiblesse ou sa nullité.

Le danger le plus grand de la monarchie élective est l'état de trouble qui se produit durant l'inter-règne. C'est alors que toutes les convoitises se donnent libre cours et que toutes les volontés déréglées entrent en conflit : la société est véritablement en péril. Voyez l'exemple de la Pologne ; ce pays, disait Jean-Jacques Rousseau, « tombait en paralysie cinq ou six fois par siècle : sans roi qui ne mourut pas, sans direction uniforme et perpétuelle, sans indépendance..., sans gouvernement enfin, la Pologne était dans une véritable anarchie ; elle n'était un royaume que sur la carte et une république que sur le protocole de sa chancellerie. Elle n'était, à proprement parler, ni monarchie, ni aristocratie ; ni démocratie, elle était tout cela, si l'on veut, ou plutôt elle n'était rien ¹ ».

La monarchie doit donc être absolue et héréditaire.

*
* *

Le gouvernement arbitraire et le gouvernement absolu. — Il est encore un point à signaler dans la politique de Bonald ; c'est la distinction sur laquelle

1. Cf. *Principe constitutif*, ch. XI, p. 468.

il insiste entre le pouvoir absolu et arbitraire. Il se défend d'avoir construit une théorie du despotisme ; il est partisan de l'absolutisme, ce qui est très différent.

Bossuet, avant lui, disait déjà : « C'est autre chose que le gouvernement soit absolu, autre chose qu'il soit arbitraire. Il est absolu par rapport à la contrainte, n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain, qui, en ce sens, est indépendant de toute autorité humaine, mais il ne s'ensuit pas de là que le gouvernement soit arbitraire, tout étant soumis au jugement de Dieu ¹. Le gouvernement arbitraire présente les quatre caractères suivants : les peuples sujets sont des esclaves ; on n'y possède rien en propriété ; le prince dispose à son gré non seulement du bien, mais de la vie de ses sujets ; enfin il n'y a de loi que la volonté du monarque ; c'est là, dit Bossuet, un gouvernement barbare et odieux, bien éloigné de nos institutions.

Bonald s'inspire de ces idées, mais en leur donnant, selon son habitude, une allure plus sociologique. « Je le répète, le pouvoir absolu est un pouvoir indépendant des sujets, le pouvoir arbitraire est un pouvoir indépendant des lois ². » Historiquement, beaucoup de gouvernements ont commencé par le despotisme pour se constituer peu à

1. *Politique*, l. VII, art. 1 et 2.

2. *Observations sur l'ouvrage de Madame de Staël*.

peu et aboutir à l'absolutisme. « Lorsque les premières réunions d'hommes se faisaient la guerre, la nécessité créait un pouvoir, parce qu'il ne peut y avoir d'armée sans chef. Le chef se perpétua dans la place parce que la guerre était continuelle... Les commandements du chef militaire furent des lois, parce que, dans une armée, la volonté du chef doit être, par la nature des choses, la volonté générale : c'est le despotisme... Ce n'est pas une constitution, parce qu'il n'y a pas de lois fondamentales. L'effet des distinctions sociales étant : 1° de défendre la société par la nature de leurs fonctions ; 2° de limiter le pouvoir par leur dépendance ; là où il n'y a pas de distinctions sociales, le pouvoir n'est pas limité et la société n'est pas défendue ¹. »

Dans le despotisme, bien qu'il existe des limites de fait au pouvoir du prince, elles ne suffisent pas. Le pouvoir le plus absolu est toujours limité par quelque coin, dit Montesquieu ; cependant, dans ce cas, la limite est une action et non une résistance, elle est dans les hommes, non dans les institutions. L'impatience des sujets peut les pousser à la révolte ou à l'insurrection, mais c'est une limite désordonnée et excessive, non un frein rationnel au pouvoir du prince ².

D'autre part, pour Bonald, le monarque doit être

1. Cf. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. ix.

2. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. viii.

soumis dans une certaine mesure aux lois de la société, comme un simple particulier ; il doit observer les règles fondamentales de la politique. Il est soumis aux « lois religieuses : 1^o parce qu'il est homme, aux lois civiles, parce qu'il est propriétaire ; mais il ne peut être coupable que par l'intention de nuire à la société et qu'il n'est pas possible qu'il ait l'intention de nuire à la société, puisqu'il est le pouvoir général qui la conserve, l'agent de sa volonté générale conservatrice ; 2^o parce que l'on ne peut nuire à la société que par une volonté particulière qui dirigerait au préjudice de la société la force publique. Or, la force publique ne peut recevoir le mouvement que de la volonté générale, et la société a pourvu, par la nomination des agents intermédiaires et leur responsabilité à ce que ces deux volontés ne puissent jamais se confondre ; 3^o parce que s'il était responsable à d'autres hommes, la volonté générale dont il est l'exercice serait soumise à des volontés particulières et la loi responsable à ses ministres, ce qui est absurde ¹ ».

*
* *

Critique des autres gouvernements. — Bonald ne se contente pas d'obtenir une théorie de l'absolutisme ; il montre, en même temps, les défauts des autres régimes : de la démocratie et de l'aristocratie.

1. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. VIII.

Là où plusieurs volontés opposées se heurtent, il faut qu'un seul gouverne ou que tous se détruisent : tel est le principe fondamental de la politique ; l'aristocratie et la démocratie, qui sont le gouvernement de plusieurs, sont donc des organisations vicieuses.

Dans tout gouvernement, il doit y avoir une cause, un moyen, un effet ; s'il n'en est pas ainsi, l'institution est mauvaise. « Dans la démocratie, où il n'y a ni famille pouvoir, ni famille ministre, les familles privées ont fait, toutes à la fois, irruption dans la société publique, et les trois personnes sont réduites à une seule, qui les comprend toutes. Le peuple y est pouvoir, il est ministre du pouvoir, puisque tous peuvent y prétendre. On dirait que dans cette foule, personne d'assez fort pour commander ne s'étant relevé, les hommes qui la composent ont mis en société leur médiocrité pour gouverner en commun, en attendant qu'il se présente un homme qui prenne les rênes et renvoie tous ces gouvernants à leurs affaires, car c'est ainsi que finissent toutes les démocraties. Jamais homme fort ne sera démocrate que par ambition du pouvoir pour l'exercer lui seul ¹ ».

Bonald n'a pas plus de sympathie pour l'aristocratie. Nous ne trouvons là non plus que deux per-

1. *Principe constitutif*, ch. xii.

sonnes ; la noblesse et le sujet, le ministre et le peuple. L'aristocratie se rapproche de la monarchie ; elle participe même de sa force de conservation et de stabilité ; elle n'est, en somme, qu'une monarchie acéphale ; « mais si l'aristocratie, pour plus concentrée que la démocratie, participe de la stabilité de la monarchie, en sa qualité de pouvoir collectif, elle participe aussi des vices de la démocratie, dont elle ne se préserve que par la plus sévère surveillance. Plus forte et plus tranquille que la démocratie, elle l'est moins que la monarchie et réunit plutôt les inconvénients des deux gouvernements que leurs avantages. »

APPENDICE

Voici le tableau que nous donne Bonald pour résumer les caractères de la monarchie. (Cf. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. VIII.)

CARACTÈRE DE LA MONARCHIE.

1° Intervention de la religion dans toutes les actions sociales ;

2° Education religieuse et politique ou éducation publique ;

3° Indépendance de la religion et de ses ministres de toutes volontés particulières ;

4° Succession héréditaire de l'exercice du pouvoir ;

5° Indépendance personnelle du monarque ;

6° Perpétuité de la profession militaire ou de la force publique assurée par l'hérédité ;

7° Indépendance de la force publique de toutes les volontés particulières ;

8° Etablissement de tribunaux dépositaires des lois ;

9° Indépendance des tribunaux de toutes volontés particulières ;

10° Nomination d'agents du pouvoir ou ministres ;

11° Responsabilités des ministres aux tribunaux dépositaires des lois ;

12° Indépendance de toutes les professions sociales assurée par l'inamovibilité de leurs membres.

CHAPITRE IX

LA RELIGION PUBLIQUE.

Dans la philosophie théocratique de Bonald, la politique a une base religieuse ; aussi, dans la société constituée, la religion doit-elle avoir une place prépondérante, puisqu'elle est intimement liée à la vie des nations. Chez Bonald, la religion et la politique ne sont que les deux aspects d'une même pensée, et il est impossible de les dissocier. Voici ce qu'il dit dans la conclusion de la *Théorie du pouvoir* : « Les uns trouveront peut-être que je mets trop de politique dans la religion et les autres trop de religion dans la politique. Je répondrai aux premiers par ces paroles du divin fondateur de la religion chrétienne : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre » et par celles que nous lui adressons nous-mêmes : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme aux cieux. » Je répondrai aux seconds par ces paroles du coryphée et de la philosophie : « Jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base. »

Le prototype de toute société est la société entre Dieu et l'homme, comme nous l'avons vu précé-

demment : aussi Bonald consacre-t-il de longs développements à cette société, c'est-à-dire à la religion et au culte public.

Dieu, qui est en société avec chaque homme, l'est aussi avec tous les hommes. « Dieu est donc en société intellectuelle avec le corps social. Jamais Etat ne fut fondé, dit Rousseau, que la religion ne lui servît de base. Cette société de Dieu avec le corps social se nomme culte public. La société civile est la réunion de la société intellectuelle ou religieuse et de la société politique ¹. Cette société religieuse présente des analogies avec la société politique. De même, en effet, que dans la société physique, c'est-à-dire politique, le pouvoir de conservation se concentre dans un seul individu, le roi, de même il faut que dans la société religieuse il y ait une intelligence, objet général et commun de l'amour que les êtres intelligents doivent avoir les uns pour les autres ². Le culte de Dieu, exigé par la philosophie, répond donc, en outre, à une nécessité sociologique ; il donne satisfaction aux besoins intellectuels de l'homme.

La religion prête un appui précieux à la politique. Elle porte à croire à un idéal moral qui soutient l'ordre du monde. Nos sentiments nous font désirer le règne d'une justice absolue, que l'expérience nous prouve n'être pas de ce monde ;

1. Cf. *Théorie du pouvoir politique*, l. I, ch. iv

2. *Théorie du pouvoir religieux*, l. I, ch. vi.

la religion agit comme consolatrice, en nous faisant espérer que toutes les iniquités seront réparées dans la vie future. On comprend donc aisément le rôle de la religion ; elle rend aux hommes la domination moins insupportable, et les différences sociales nécessaires à la vie politique sont moins pénibles aux humbles par les espoirs que leur donne la religion ¹.

De même qu'il y a des types différents de gouvernements, il peut exister plusieurs sortes de sociétés religieuses. La religion peut être fortement hiérarchisée, comme le catholicisme, où tous les prêtres et fidèles obéissent aux ordres d'un pontife unique, dont la parole est souveraine ; elle peut être, au contraire, individualiste, anarchique, comme dit Bonald, c'est-à-dire abandonnée aux décisions d'un collège ou même aux volontés individuelles, comme le protestantisme. A certains gouvernements conviennent certains types de religion, et ceux-là seulement. Le gouvernement monarchique, avec son pouvoir général extérieur qui représente le roi, sa force publique permanente qui est la noblesse, ses corps chargés du dépôt et de l'interprétation des lois, ses états généraux (tel fut le gouvernement de la France), a besoin d'une religion comme le catholicisme, avec son pouvoir général rendu extérieur pour le sacrifice, sa force publique

1. Cf. *Essai sur l'ordre social*, p. 22.

ou profession sacerdotale, son corps chargé du dépôt de la doctrine et de l'interprétation des Ecritures, les conciles généraux ou assemblées générales de la société.

Dans un gouvernement aristocratique héréditaire, comme celui de Venise, il y a une représentation du pouvoir par le doge, mais, en réalité, le pouvoir est entre les mains d'un petit nombre de familles patriciennes. A ce type d'organisation politique répond le luthéranisme pur, où l'autorité ecclésiastique est entre les mains des prêtres et des évêques, non soumis au pape.

Dans un gouvernement démocratique, comme celui de Genève, par exemple, dit encore Bonald, le pouvoir général n'existe pas en représentation ; en théorie, il appartient à tout le monde, mais, en réalité, il est exercé par certaines catégories de citoyens, assemblée, Sénat, etc... A ce gouvernement répond le calvinisme ou le presbytérianisme. Cette religion ne reconnaît aucun pouvoir général ; il n'y a aucune autorité ayant le dépôt de la doctrine ; chacun se fait librement sa religion par l'interprétation du texte de l'Ecriture. Les ministres n'y sont que des fonctionnaires amovibles, sans aucune garantie entre eux.

« Montesquieu a bien senti cette conformité secrète des religions et des gouvernements. La religion catholique convient, nous dit-il, à une monarchie, et la protestante s'accommode mieux d'une république. »

Le catholicisme est donc, pour Bonald, la seule religion qui convienne à la France, « tout d'abord, comme nous venons de le voir, parce que son organisation est parallèle à celle de notre ancienne monarchie royale absolue, et, en outre, parce que le traditionalisme l'exige ; il y a des siècles que le culte dominant est le culte catholique ; le seul fait de son ancienneté en prouve l'excellence pour nous. Bonald a une horreur profonde pour le protestantisme, dont la philosophie est si hostile à la sienne. L'on peut dire, en effet, que les premiers auteurs libéraux, en matière de droit public, furent les écrivains protestants du xvi^e siècle ; l'on peut, dans ce sens, citer les ouvrages de Luther, Mélanchthon, Hubert Languet, et plus tard les *Soupirs de la France esclave* de Jurieu. C'est dans ces œuvres que se manifestèrent les premières tendances individualistes ; la parenté du protestantisme et de l'esprit de la Révolution a été bien souvent mise en lumière. Or, l'on sait que l'effort de Bonald est essentiellement dirigé contre l'individualisme et la révolution. Il ne pouvait donc pour ces motifs avoir que de la haine pour la Réforme. C'est encore là un des points où il se rencontre avec Auguste Comte ; ce dernier avait une grande admiration pour le rôle du catholicisme au moyen âge, mais il considérait la Réforme comme l'une des causes qui ont ruiné l'autorité et amené la « maladie occidentale ».

Pour Bonald, il ne peut y avoir qu'une seule

religion dans un pays : l'unité organique de la nation l'exige. D'abord parce qu'un seul culte répond à un gouvernement donné, tous les autres y seraient déplacés ; en outre, il faut, dans l'intérêt du pays, identité d'opinions entre tous les sujets, sans quoi, c'est le désordre et la guerre civile. « Si chaque religion ou secte différente de religion correspond à une forme particulière de gouvernement, il est évident que dans chaque société le gouvernement doit faire un secret effort pour établir la religion qui a le plus d'analogie avec ses principes, ou la religion tendre à établir ce gouvernement qui lui correspond, puisque la société étant la réunion de la société politique et de la société intellectuelle ne peut, ce semble, être tranquille que lorsqu'il règne un parfait équilibre entre ces deux parties qui la composent ¹. »

La conclusion de tout ceci est l'intolérance ; un gouvernement doit soutenir une religion et détruire les autres ; la révocation de l'Edit de Nantes était donc un acte nécessaire à l'unité et à la vie du pays.

1. *Théorie du pouvoir religieux*, l. VI, ch. II.

CHAPITRE X

LA FAMILLE.

Après avoir étudié l'organisation de la société politique, il nous reste à parler de la famille, qui est la société primitive et la cellule sociale. Il convient d'insister sur cette question, car Bonald s'est révélé comme un des grands défenseurs de la famille.

La famille est conçue sur le même type que l'Etat ; comme lui, elle a son roi, ses ministres, ses sujets, c'est-à-dire sa cause, son moyen, ses effets, qui sont le père, la mère, les enfants. Le but de la famille est de perpétuer l'espèce ; c'est une « société de production » par opposition à l'Etat qui est une « société de conservation ». Une fois le but de la famille atteint, la production de nouveaux êtres, il appartient à l'Etat de faire régner la paix entre les individus et entre les familles. Comme pour l'Etat, où il nous montre le rôle du roi, des ministres, des sujets, d'après leurs analogies métaphysiques avec la cause, le moyen, l'effet, Bonald, nous trace ici, par le même procédé, les droits du père, de la mère, et de l'enfant. « Le père agit, pour la conservation

comme pour la reproduction, par le moyen ou le ministère de la mère, qui concourt à l'accomplissement de la volonté et de l'action du pouvoir. L'enfant sujet à cette volonté et à cette action est pour la production, comme pour la conservation, le produit de l'un et de l'autre et procède des deux¹. »

Le père de famille est un vrai monarque dans sa sphère, et son pouvoir est analogue au pouvoir royal : il est un et indivisible ; « il est perpétuel et l'enfant est toujours à l'égard de ses parents mineur dans la famille, même quand il est majeur dans l'Etat. Le pouvoir paternel s'étend même après la mort de l'homme qui l'exerce, par les dispositions testamentaires, et il se perpétue encore, quoique d'une autre sorte, par le droit d'aînesse, une des plus anciennes lois du monde² ». Enfin, le pouvoir est indépendant des membres de la famille, sans quoi ce ne serait pas le pouvoir.

Le rôle de ce pouvoir est de discerner ce qui convient à la famille et à sa subsistance et de combattre les ennemis qui la menacent. Le père de famille a une lourde tâche ; il doit assurer la vie des siens, et c'est là un effort pénible, car depuis sa chute, l'homme est condamné à cultiver la terre à la sueur de son front.

A l'origine, le père de famille avait le *jus vitæ*

1. *Principe constitutif*, ch. II, p. 441.

2. *Ibid.*

et necis, qui appartient aujourd'hui au pouvoir de l'Etat ; cependant, dans les cas exceptionnels où la société politique ne pourrait intervenir, le père reprendrait son ancien droit et exercerait lui-même la justice.

La mère est dépendante du pouvoir et indépendante du sujet, « et pour pouvoir remplir la double fonction d'obéir et de commander, de recevoir et de transmettre, elle doit être homogène à l'un et à l'autre, c'est-à-dire de même nature que l'un et l'autre. Aussi, si elle participe de l'homme par la raison, elle participe de l'enfant, comme l'ont remarqué tous les physiologistes par la délicatesse de ses organes, l'instabilité de ses nerfs, la mobilité de son humeur, et on pourrait l'appeler l'homme enfant ¹ ».

L'enfant, qui est le sujet dans cette société, doit écouter respectueusement les ordres de son père et s'y soumettre.

Il est inutile d'ajouter que la monogamie est seule admise par Bonald ; c'est l'unique régime qui sauvegarde la dignité de la famille et le seul conforme à l'ordre naturel, puisque les naissances donnent la vie à autant d'êtres de l'un et l'autre sexe.

Cette théorie de Bonald est connue sous le nom de patriarcalisme ; en effet, le type de famille qu'il défend est le type ancien, à peu près tel qu'il existait

1. *Principe constitutif*, ch. iv, p. 445.

chez les Romains où les pouvoirs du père sur ses enfants étaient considérables. Cette doctrine de Bonald se rattache d'ailleurs parfaitement à son système général. Nous savons que, pour lui, l'individu n'est rien, qu'il n'existe que par la société ; par conséquence, la cellule sociale n'est pas l'individu, mais la famille. C'est, en effet, la famille qui façonne entièrement l'intelligence de l'enfant, incapable lui-même de penser sans le langage, qu'il reçoit de ses parents ; c'est la famille qui forme les individus en disciplinant leur esprit et leur caractère par l'instruction et l'éducation. La famille telle que la conçoit Bonald existe donc, comme il le dit lui-même, de droit divin, en ce sens qu'elle est conforme à l'ordre du monde.

*
* *

La noblesse. — La famille n'est pas d'un type unique, mais il y a une différenciation organique suivant le rôle qu'elle joue ; il y a la famille ordinaire et la famille noble. Toutes deux, à vrai dire, accomplissent le même travail : la production de nouveaux êtres ; mais tandis que l'une ne s'occupe que de l'intérêt de ses membres, l'autre, au contraire, est consacrée à la défense de la société contre les ennemis du dehors et contre les troubles intérieurs. C'est dans la noblesse que se recrutent l'armée et la magistrature, l'armée qui défend le

pays contre les invasions de l'étranger, la magistrature qui met un terme aux différends entre les nationaux.

La noblesse est un corps de défense constitutionnel. Sous la première race de nos rois, la noblesse était ce qu'elle doit être dans une société constituée, une profession défensive de la société. Mais il y eut bientôt, à cause du développement de la nation, une différenciation au sein de la noblesse elle-même suivant les fonctions remplies. C'est ainsi qu'on distingua des gouverneurs de provinces ou *duces*, des gouverneurs de villes ou comtes, des commandants militaires des forteresses ou *mar-chiones*. Sous la dynastie suivante, tous les nobles profitent de l'affranchissement du pouvoir central pour rendre héréditaires dans leurs familles l'administration et le commandement des provinces ou des villes. Les titres jusque-là viagers ou révocables comme les fonctions devinrent héréditaires comme elles.

L'hérédité dans la noblesse est une institution nécessaire ; c'est la seule contre-force à l'absolutisme, la seule barrière qui le sépare du despotisme. Nous avons déjà vu l'admiration de Bonald pour les parlements de l'ancien régime et les états généraux. La noblesse fortement établie et désignée non par le caprice du prince, mais par la naissance, c'est-à-dire par la nature elle-même, est un organe indispensable à la société.

On pourrait peut-être répondre à Bonald que la noblesse est inutile et que le libre jeu des lois économiques créera des classes de privilégiés destinés aux plus hautes fonctions de l'Etat ; mais cette aristocratie de la richesse ne satisfait pas Bonald. « L'âge et la propriété ne sont que des inégalités naturelles, non des distinctions politiques, puisque l'un et l'autre ont précédé la société politique, qui n'a été établie que pour défendre la propriété et faire respecter la faiblesse de l'âge. » L'âge ne peut servir à classer les hommes dans la société « parce qu'il faut, pour l'intérêt de la société, préférer les hommes utiles, et que l'âge ne donne ni les talents ni les vertus, et suppose, au contraire, l'affaiblissement des facultés naturelles ; parce que l'âge en confondant tous ceux que séparent des inégalités bien plus importantes de moyens naturels ou acquis, d'éducation, d'habitudes, de professions, produirait un désordre réel et une inégalité extrême, sous une apparence d'ordre et d'égalité.

« La propriété ne peut être davantage la base d'une distinction sociale..., parce qu'une société constituée doit tendre sans cesse à appeler tous ses membres à la propriété, et qu'ainsi elle tendrait à effacer elle-même les distinctions qu'elle aurait établies ¹ ».

Tous les systèmes autres que la noblesse n'ont pour effet que de créer des déclassés. Un des grands

1. *Théorie du pouvoir politique*, l. V, ch. vii.

maux faits à la société et à la famille par la doctrine de la Révolution a été de faire naître l'ambition des situations élevées, la fureur de quitter leur condition à une foule d'hommes confinés jusque-là dans la vie privée et contents de leur sort. L'admissibilité générale à toutes les fonctions « encombre toutes les carrières de médiocrités mécontentes », qui, à cause de l'instruction reçue, ordinairement aux frais du public, ne veulent plus se contenter d'une situation qui, jadis, les aurait rendus heureux ¹.

La noblesse héréditaire est donc le seul mode rationnel de différenciation sociale. Cependant, Bonald est partisan d'une noblesse ouverte. Arrivé à un certain degré de richesse et d'éducation, une famille peut alors se désintéresser de ses membres, dont la vie matérielle est assurée pour s'adonner entière à la défense du pays. Bonald veut donc qu'une famille de commerçants enrichis puisse prétendre à la noblesse et y arriver peu à peu ; il désire que la noblesse puisse être acquise à prix d'argent. C'est ce qui se faisait, dit-il, jadis en France. « Or, assurément, l'on ne pouvait se plaindre en France de l'excessive facilité de l'anoblissement, et tandis qu'un meunier hollandais ou un aubergiste suisse, sans activité comme sans désirs, bornés à servir l'homme pour de l'argent, ne voyaient dans

l'avenir pour eux et leur postérité que le moulin et l'enseigne de leurs aïeux, un négociant français, riche de deux cent mille écus, entrait au service de l'Etat, achetait une charge et une terre, plaçait un fils dans la robe et l'autre dans l'épée, voyait déjà en perspective la place de président à mortier et celle de maréchal de France, et fondait une famille politique qui prenait l'esprit de l'ordre à la première génération et les manières à la seconde ¹. »

*
* *

Divorce et droit d'aînesse. — Ce grand défenseur de la famille devait s'opposer à toutes les causes de désagrégation qui pouvaient la menacer ; c'est ainsi qu'il attaque le divorce sous la Restauration.

Le mariage doit être un lien indissoluble ; c'est par lui que naît la première société : la famille. Le mariage est une loi faite contre l'inconstance de l'homme, un moyen de réprimer l'intempérance de ses désirs. La famille, composée du père, de la mère et des enfants, est une société actuelle formée de trois personnes ; le mariage qui précède la famille et la produit, formée de l'homme et de la femme, est une société éventuelle. Le mariage est une société de trois personnes, « c'est réellement un contrat entre trois personnes, deux présentes et une absente,

1. *Essai sur l'ordre social*, p. 229.

l'enfant, mais représentée par le pouvoir public, garant des engagements que prennent les époux de former une société, car l'autorité publique représente toujours dans la famille la personne absente, l'enfant avant sa naissance, le père après sa mort¹. Ce contrat, formé par trois personnes, ne saurait être rompu, précisément au préjudice de la plus faible ; l'enfant est le but dernier du mariage ; par conséquent, il ne doit jamais être sacrifié à l'égoïsme de ses parents. En outre, avec le divorce, la situation de la femme serait très misérable. N'est-il pas souverainement injuste, nous dit Bonald, que la femme, entrée dans la famille avec la jeunesse et la fécondité, puisse en sortir avec la stérilité de la vieillesse, et que n'appartenant qu'à l'état domestique elle soit mise hors de la famille à qui elle a donné l'existence à l'âge auquel la nature lui refuse la faculté d'en former une autre. »

Ennemi de tout ce qui peut détruire la famille, Bonald, par contre, est partisan de tout ce qui peut l'affermir et la prolonger ; c'est pourquoi il est le défenseur du droit d'aînesse qu'on voulait rétablir sous la Restauration. A la mort du père, la famille menace de se désagréger ; s'il n'y a pas une autorité qui continue ce pouvoir paternel, les enfants se disperseront et la famille sera détruite. En outre, par le partage égal des biens, les législateurs du

1. Voir, sur cette question, le *Divorce considéré au XIX^e siècle*.

Code civil ont produit un résultat analogue ; souvent à la mort du père, les biens partagés entre tous les enfants sont insuffisants pour constituer autant d'exploitations ; ils sont vendus et les enfants se séparent. Avec le droit d'aînesse, au contraire, c'est le prolongement de la famille, même après la mort du père ; les biens sont concentrés dans les mains de l'un des fils et l'exploitation peut continuer.

*
* *

La famille agricole. — Sa supériorité. — Le type de famille qui répond le mieux à l'idéal de Bonald est la famille agricole. C'est à sa défense qu'il va consacrer tous ses efforts. Pour cela, il va faire appel à l'économie politique ; il va essayer de démontrer que la science des richesses vient tout comme la science politique montrer la nécessité de la famille et la supériorité de la famille agricole. D'où le nom de patriarcalisme rural par lequel on désigne parfois la théorie de Bonald. Le théocrate se montrera surtout l'adversaire de l'industrialisme, de Smith et de Saint-Simon ; car cette doctrine, aux yeux de Bonald, menace de détruire la famille. En effet, dans une famille d'agriculteurs, toutes les générations successives restent au lieu de l'exploitation pour travailler en commun. Il en va tout différemment dans l'industrie ; les besoins sans cesse changeants des hommes font naître les industries

nouvelles ou les déplacent, et le cours variable de la main-d'œuvre appelle souvent les hommes à l'autre bout du monde. Avec la famille agricole, les membres restent fortement groupés ; avec la famille industrielle, c'est la dispersion presque forcée.

Pour cette raison, Bonald nous montre tous les dangers de l'industrie au développement excessif de laquelle il veut s'opposer.

L'industrie, tout d'abord, a des inconvénients moraux ¹. Certains prétendent qu'elle est la profession indépendante par excellence et qu'elle rapproche les peuples. Erreur ! dit Bonald. « C'est surtout de l'industrie, la plus dépendante des professions, que certains penseurs réclament aujourd'hui l'indépendance. C'est le commerce qu'ils regardent comme le lien des peuples et le garant de la paix du monde, quoique des jalousies de commerce aient été le sujet de toutes les guerres. C'est au commerce qu'ils attribuent l'esprit de liberté qui s'est répandu en Europe, quoique tous les commerçants et même les plus riches engagent tous les jours, à toute heure, leur liberté personnelle en la soumettant à la contrainte par corps pour les plus petites sommes comme pour les plus grandes. La grande industrie et l'économie internationale sont nettement immorales par le goût du luxe qu'elles

1. Voir, pour cette question, l'opuscule de Bonald : *la Famille agricole et industrielle...*

donnent aux hommes. Ce seraient d'étranges républiques, nous dit Bonald, que celles qui ont commencé comme les monarchies, ont pris fin par le luxe. Et encore dans nos monarchies, le luxe était une bienséance et presque un devoir de position, au lieu que dans nos républiques, ce serait un goût privé et personnel.

L'industrie présente aussi des dangers économiques ; et Bonald manifeste à ce sujet des craintes malthusiennes. « L'agriculture, dit-il, nourrit ceux qu'elle a fait naître, l'industrie a fait naître ceux qu'elle ne peut toujours nourrir. L'enfant qui vient au monde dans une famille agricole trouve sa subsistance assurée d'avance, et la terre que ses parents cultivent et qu'il cultivera à son tour l'attendait pour lui donner du pain. L'enfant qui naît dans une famille industrielle attend sa subsistance du salaire qu'il gagnera, si un maître l'emploie et si son industrie n'est pas traversée par des événements qui la font chanceler.

La comparaison des deux sortes de famille est à l'avantage de la famille agricole. Une exploitation agricole est vraiment une famille dont le chef est le père ; il s'occupe des mêmes travaux que ses serviteurs, il se nourrit du même pain et souvent à la même table. Rien de semblable dans l'industrie et la famille industrielle où tous les membres travaillent isolément et sur commande. L'agriculteur travaille tous les jours, l'ouvrier industriel se repose

le dimanche et fait débauche le lundi. L'un travaille debout à l'air, l'autre dans des ateliers malsains. Dans l'agriculture, il y a une solidarité inconnue dans l'industrie où l'on garde le secret des découvertes. Bonald, qui était membre de la Chambre des pairs, lors du projet de rétablissement du droit d'aînesse, fit sur cette question imprimer un petit opuscule ; c'est le meilleur exposé de ses idées sur le patriarcalisme rural.

*
* *

S'enhardissant dans des spéculations plus hautes, Bonald ne se contente pas de montrer les inconvénients pratiques du développement industriel ; il prouve que l'agriculture seule donne un bénéfice social ; il admet entièrement la théorie physiocratique du produit net. Rappelons en quelques mots la conception des physiocrates. Pour eux, la nature, qui est essentiellement bonne, collabore avec l'homme pour produire les choses nécessaires à ses besoins. Ainsi, la terre cultivée donne un rendement plus que proportionnel aux efforts faits pour la mettre en valeur ; elle seule nourrit la société ; on objecte, il est vrai, que le commerce et l'industrie sont aussi des professions productives, puisqu'elles enrichissent ceux qui les pratiquent. A cela, les physiocrates répondent que ces professions donnent un bénéfice individuel, non un bénéfice non social. Ils ne contestent pas qu'un produit brut, un habit manu-

facturé ou transformé ait plus de valeur qu'un produit brut ; un habit a plus de valeur que la laine ; mais la plus-value constatée est le correspondant exact de la somme nécessaire pour vivre aux ouvriers qui ont transformé la chose. Il y a changement dans la répartition des richesses, mais non augmentation de leur somme. Seule, donc, l'agriculture donne un bénéfice social. Bonald adopte explicitement cette manière de voir. « Tout vient de la terre, comme tout y retourne ; c'est le principe le plus certain de l'économie politique, puisque c'est la volonté la plus constante de la nature... Que les peuples soient agricoles ou commerçants ; que les hommes soient propriétaires de terres ou possesseurs d'argent, ils vivent des productions de leur esprit ou du travail de leur corps ; c'est la terre qui les nourrit ; ce sont ses produits qu'ils consomment après les avoir obtenus par la culture. Cette vérité de fait est une base de raisonnement, un « établissement », comme parle Leibniz, sur lequel on s'appuie pour aller plus avant, un axiome enfin qu'on laisse derrière soi en suivant dans ses innombrables détours l'infinie variété des transactions humaines, mais qu'il ne faut jamais perdre de vue même quand on est le plus éloigné ¹ ».

Cet emprunt fait à la pensée des physiocrates n'est pas fait pour nous étonner, puisque, ainsi que

1. Cf. *Mélanges*, p. 441.

nous l'avons vu, la doctrine de Bonald se rapproche en quelques points de celle de ces philosophes, par exemple en ce qui concerne les lois naturelles, l'absolutisme, l'optimisme.

*
* *

Tout en nous montrant que l'agriculture est seule productrice et que la famille agricole est supérieure à toute autre, Bonald critique directement la thèse des économistes qui ont été les promoteurs du développement industriel, à savoir Adam Smith et surtout Saint-Simon. On connaît la doctrine de Smith sur la division du travail ; par là, il montrait quelles devaient être les méthodes de l'industrie. D'autre part, en voyant dans le travail la source de toute valeur, il mettait sur le même plan pour l'utilité productive l'agriculture, l'industrie, le commerce. C'était donc le contre-pied du ruralisme que devait soutenir Bonald. « On a fait de longs traités sur la richesse des nations, et l'on a voulu doctement enseigner ce que tout le monde sait et ce que quelquefois personne ne peut connaître. Je doute qu'il y ait des livres plus abstraits et, qui plus est, plus inutiles ¹. » Mais l'industrialisme évoque surtout le nom de Saint-Simon. Bien que nulle part Bonald ne le cite explicitement, c'est évidemment contre lui que sont dirigées ses critiques les plus

1. Cf. *Mélanges*, p. 505.

acerbes. Saint-Simon s'annonçait comme un réformateur voulant établir la famille sur de nouvelles bases et modifier la société entière. La société a pour but la production des choses utiles à la vie et elle réalise sa fin par l'industrie ; tout par l'industrie, telle est la devise du saint-simonisme. Dans sa parabole, Saint-Simon suppose brusquement supprimés de la société le roi et ses ministres ; cela n'a aucune conséquence grave ; on peut immédiatement leur trouver des remplaçants ; si, au contraire, disparaissaient les banquiers et les travailleurs, la société périrait. Ils sont l'organisme essentiel. La doctrine saint-simonienne, répandue surtout dans un milieu d'ingénieurs, eut une grande influence sur la vie économique française ; elle joua un rôle important sur les grands travaux, constructions des voies ferrées, percement de l'isthme de Suez, etc... Cette conception était l'antipode de celle de Bonald, de son patriarcalisme. L'avènement de la grande industrie et de la division internationale du travail devait conduire à l'individualisme et à la dissolution de la famille.

Il faut bien remarquer que Bonald n'est pas ennemi de toute industrie, mais seulement du développement industriel excessif. « Je ne parle pas, nous dit-il, de cette industrie locale, si l'on veut nationale, compagne de l'agriculture, qui met en œuvre les produits du sol pour les besoins de ceux qui le cultivent, bâtir des maisons, filer le lin, la

laine, forger des armes et des ustensiles ; je ne parle que de cette industrie cosmopolite qui peut fournir les quatre parties du monde. Cette fureur d'industrie fait que la politique ne connaît dans les nations étrangères ni amis ni alliés, mais n'y voit que des pratiques¹.

Bonald s'est donc montré comme un politique doublé d'un économiste ! Chez lui cependant, l'économie politique ne tient que peu de place. Il n'aborde cette science que de biais, pour y puiser des arguments en faveur de la famille patriarcale. Cette science ne lui sert que de caution. D'ailleurs, il semble n'avoir abordé les questions économiques qu'assez tard ; dans les premiers ouvrages, comme la *Thoérie du pouvoir*, il n'en parle pas. Sans doute ému du développement industriel du début du xix^e siècle, se mit-il au courant des ouvrages d'économie politique pour réfuter ceux qui contredisaient ses conceptions politiques.

1. Cf. *Famille agricole et industrielle*.

CHAPITRE XI

ORGANISATION ADMINISTRATIVE.

Bonald a exposé succinctement ses conceptions sur les organes secondaires de l'Etat, dans un livre sur l'administration civile et militaire ; il y traite de la décentralisation administrative et de l'organisation judiciaire. Voyons-en les principales idées.

Administration des provinces. — Qu'est-ce qu'une province ? Ce n'est pas une société, ce n'est qu'une fraction de société. Pour Bonald, la province n'est pas un être, n'est pas une personne morale, elle n'est qu'une circonscription administrative (comme si l'on veut, de nos jours, l'arrondissement). Une famille est bien une société ; elle comprend des hommes et des propriétés ; on y trouve un pouvoir naturel, celui de l'homme, et un conseil naturel, celui de la famille. Une commune est une société ; elle a des hommes, des propriétés, des habitants ; on y rencontre une autorité municipale, un conseil commun. L'Etat est une société et la société par excellence ; on y voit un pouvoir général, des ministres, des sujets et des propriétés collectives. La province, au contraire, ne constitue jamais une société, car elle

n'a ni hommes ni propriétés particulières. Elle ne comprend que des hommes et des propriétés qui sont déjà à la famille, à la commune, à l'Etat. « Je vois, dit Bonald, l'homme de la famille ou l'homme naturel, l'homme de la commune ou le citoyen, l'homme du ressort ou le justiciable, l'homme du royaume ou le sujet ; je ne vois nulle part l'homme de la province. Je puis en dire autant des propriétés ; la maison et le champ appartiennent à la famille ; les églises, l'hôtel de ville à la commune, les chemins publics, les canaux, les ponts, les établissements d'éducation, les propriétés navales ou militaires, au royaume... Mais aucun bien n'appartient à la province. Aussi, quand une province veut s'ériger en société, c'est la révolution dans le pays ».

La province n'étant pas un être, ne peut avoir de vie administrative autonome. « On me citera, dit-il, les pays d'Etat, mais ce n'est que par un accident de l'histoire que les provinces ont été douées de cet organisme. Les états de province n'étaient jadis que les états généraux de grands fiefs qui gardèrent dans la suite cette antique institution. Les états généraux des grands fiefs avaient, comme ceux du royaume, la faculté d'accorder l'impôt, et depuis que ces fiefs furent réunis à la couronne, ils joignirent à cette faculté, aujourd'hui purement nominale, la réalité des fonctions administratives, à peu près comme si les états généraux de France, les Cortès d'Espagne et le Parlement britannique

s'érigeaient contre la nature de leurs fonctions en assemblées administratives de leurs états respectifs devenus par le sort des armes les provinces d'un vaste empire. » Il est étonnant de trouver chez Bonald un pareil langage ; comment peut-il expliquer une institution, vicieuse d'après lui, par son origine historique ! La finalité interne organisatrice du monde aurait dû rapidement la faire disparaître.

Bonald redoute que l'autonomie provinciale et la décentralisation administrative ne nuisent à la force et à l'unité de l'Etat central et qu'elles n'affaiblissent le développement de la volonté générale de conservation.

Régime municipal. — La commune est une grande famille, et les officiers municipaux doivent être les pères de famille qui gouvernent les hommes de la communauté et en administrent les biens. Bonald, qui ne veut pas d'un parlement dans l'organisation de l'Etat, en place un, au contraire, dans la commune. Il veut qu'à côté du chef qui est autorité, il y ait des membres qui soient conseil ; mais cela tient dans la pensée de Bonald à ce que l'assemblée municipale n'est pas la source de sa propre puissance et n'a qu'une autorité d'emprunt ; le seul pouvoir est celui du roi qui représente la volonté générale. Les fonctions d'officiers municipaux ne sont pas des fonctions héréditaires ; il n'y a pas de famille municipale comme il y a une noblesse d'état. Les magistrats de la commune doivent se recru-

ter parmi les habitants les plus riches ; ils auront ainsi plus d'ascendant pour administrer et plus d'intérêt au maintien de la paix locale.

Composition des tribunaux. — Nous avons vu que rendre la justice est une fonction de la noblesse héréditaire qui a pour mission de faire régner la paix sociale. Mais qui doit désigner les magistrats ? Seront-ils élus par les justiciables ? Non, c'est un système pratiquement mauvais ; le juge n'aurait aucune indépendance. Ils seront désignés par le seul individu du ressort qui n'est pas justiciable : le seigneur, qui peut distinguer le mérite du sujet et qui n'a aucun intérêt au choix. Le pouvoir de désignation n'est qu'une délégation de l'autorité royale ; et Bonald, faisant allusion à la théorie juridique de la « justice retenue », pense que le roi pourrait toujours se substituer à ses subordonnés pour rendre la justice. C'est donc du monarque seul qu'émane le pouvoir de désigner les magistrats.

La plus mauvaise de toutes les institutions judiciaires est le jury, imaginé par la Révolution. La fonction du juré est la plus délicate de toutes ; elle suppose une fine psychologie pour apprécier la culpabilité de l'accusé et dégager sa responsabilité, une grande impartialité pour juger sans intérêt. Or ce pourrait être là les qualités de juges professionnels, hommes cultivés, recrutés dans un milieu social supérieur et indépendant. « Mais s'il s'assemble un jury pour prononcer sur le fait de

l'intention de l'accusé, je me demande quel rapport il peut y avoir entre des hommes souvent sans éducation et sans lettres et la connaissance des lois... C'est-à-dire que je vois un rapport évident entre l'institution du jury et l'impunité des criminels en temps ordinaire et la condamnation de l'innocent dans les temps de factions. »

Le jury, pas plus que toute autre institution démocratique, ne trouve donc grâce auprès de Bonald.

CHAPITRE XII

CONCLUSIONS.

Il nous reste maintenant à porter un jugement définitif sur l'œuvre, et en particulier sur la politique de Bonald. Si toutes ses idées ne sont pas nouvelles, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il a su leur donner une allure originale. Bonald n'a fait en grande partie que reprendre les arguments des théocrates anciens, et l'on peut dire que son inspiration remonte jusqu'aux scolastiques. Bien que Bonald cite assez rarement ses sources, il faut voir en lui un continuateur de la théorie chrétienne classique du droit public dont les deux principaux représentants sont saint Thomas et Bossuet. Mais il a fortement systématisé leurs idées politiques en les rattachant, d'une part, à sa métaphysique et en leur donnant, d'autre part, une base sociologique.

Le principal mérite de Bonald est d'avoir esquissé une sociologie : à de certains moments, oubliant ses préoccupations philosophiques, il étudie objectivement la société et les lois sociales. Pour lui, dans le monde moral et politique, il y a des lois, tout comme dans le monde physique, et la poli-

tique est une science au même titre que la chimie et les mathématiques. Il fut un des premiers à apercevoir l'existence des êtres sociaux comme se superposant aux membres qui composent la société et il étudie avec beaucoup de pénétration la vie morale de ces êtres. Il aperçoit des analogies entre la famille et l'Etat ; la famille est la cellule sociale, et même il y a une différenciation organique dans les familles, puisqu'il y en a deux sortes : la famille ordinaire et la famille noble. Il remarque avec soin les rapports politiques des religions et des gouvernements et il en note les affinités ou, au contraire, les disconvenances.

Par tous ces aperçus, il se révèle comme un précurseur de la sociologie. Ce qu'il faut seulement regretter à ce point de vue, c'est que l'œuvre de Bonald soit trop métaphysique. Ce point de vue n'est plus le nôtre, puisque aujourd'hui nous nous efforçons de faire de la sociologie une science autonome, ayant son objet et ses méthodes propres.

Ce qui distingue les très grands écrivains, c'est la solidité de leur doctrine et la fermeté de leurs conceptions ; or, c'est là, semble-t-il, le côté faible de l'œuvre de Bonald. Il y a du flottement et de l'imprécision dans sa pensée. Il revient, dans ses ouvrages, très fréquemment sur les mêmes idées, mais il ne nous les présente pas toujours de la même façon. Tantôt il nous montre Dieu comme un être personnel pouvant dire : je veux, et créa-

teur du monde (c'est le Dieu du chrétien), tantôt il représente la divinité comme immanente à la nature ; le monde, en vertu d'une force intérieure, se dirige non d'après un plan établi à l'avance, mais en cherchant ses voies. D'autre part, il nous représente les lois naturelles comme absolues, supérieures à Dieu même, qui cependant pourrait les méconnaître et faire des miracles ! Bonald, nous parlant de la politique hébraïque, nous dit que Dieu a désigné Saül et David comme titulaires du pouvoir ; cependant, ailleurs, il nous déclare que jamais Dieu, personnellement, n'a désigné un monarque ; il laisse agir les causes secondes, et la Providence ne se manifeste que par l'harmonieux accord des lois naturelles.

M. Faguet, avons-nous vu, reproche à Bonald une certaine inconséquence ; le philosophe admire fort l'ancien régime, le rôle des états généraux, et nous montre le pouvoir de ce temps comme modéré, libéral, dit M. Faguet, et Bonald conclut, pour l'avenir, à un absolutisme à peu près sans limite, exclusif de tout parlement. Nous avons vu ce qu'il faut penser de ce reproche ; il convient cependant d'en retenir une nouvelle preuve de l'incertitude de la pensée de Bonald.

M. Vareilles-Sommières fait une critique judiciaire de la politique de Bonald, en disant que puisque c'est d'après la volonté de Dieu que s'accomplissent tous les événements politiques, c'est

aussi d'après les mêmes volontés que se produisent les révolutions. Donc, tout gouvernement, par le seul fait qu'il existe, est divin ; par conséquent, il est bon ! Bonald pourrait répondre, il est vrai, que Dieu ne dirige pas lui-même les événements politiques, mais que la nature s'organise en tâtonnant, et ce n'est que peu à peu qu'elle se débarrasse des institutions mauvaises et qu'un trouble momentané est peut-être la condition d'un perfectionnement futur.

Ajoutons encore que la politique de Bonald est trop absolue ; il n'a eu, en aucune façon, le sens du relativisme historique : il organise un gouvernement qui doit convenir à tous les hommes quel que soit l'état de leurs mœurs. Il n'y a pas une, mais des sociétés. Maistre lui-même, qui est presque toujours en communion de pensée avec Bonald, s'en sépare à ce point de vue. « Il est impossible, nous dit-il, qu'une nation ne soit pas faite pour le gouvernement dans lequel on la voit déployer à la fois toutes ses facultés morales ; or, comme toutes les nations sont parvenues à ce haut point de grandeur sous des gouvernements différents, il s'ensuit que tous les gouvernements sont bons. » C'est un aspect du problème politique que Bonald n'a pas aperçu.

★
* *

La doctrine de Bonald a eu une grande influence sur les idées politiques du xix^e siècle, et, en particulier, sur la pensée d'Auguste Comte. On sait toute l'estime que le fondateur du positivisme avait pour Bonald; il lui doit beaucoup et souvent la pensée de Comte se rencontre avec celle du théocrate. Enumérons les principales analogies de leurs systèmes. Comte admire beaucoup l'organisation politique du moyen âge due surtout à l'influence de la religion catholique. Cette idée, Comte le reconnaît, est due à l'influence de Bonald et de Maistre. Comte et Bonald sont partisans du principe d'autorité : l'individu ne doit pas discuter le pouvoir, mais s'y soumettre, autrement c'est l'anarchie; il doit en être de même, d'ailleurs, dans le domaine intellectuel, nous dit Comte, car tous les hommes ne sont pas faits pour les hautes spéculations ou ne peuvent s'y livrer; ils doivent donc admettre certaines vérités comme article de foi. Pour cette raison, Comte, comme Bonald, hait le protestantisme et le libre examen qui sont des doctrines désorganisatrices de la société. Pour Comte et Bonald, la famille est la cellule sociale, mais non l'individu. La pensée des deux auteurs se rencontre encore pour dire que l'homme n'a pas de droits, ou plus exactement que ses droits ne sont faits que des devoirs des autres envers lui; c'est la négation de l'individualisme.

Ajoutons encore que certaines phrases de Comte font penser à Bonald ; quand le père du positivisme dit : « l'humanité se compose de plus de morts que de vivants », on songe involontairement au traditionalisme bonaldien. En résumé, la politique de Comte est comme la synthèse des deux tendances : du patriarcalisme conservateur de Bonald et de l'industrialisme de Saint-Simon.

L'influence de Bonald s'est aussi fait sentir sur les économistes. Le Play est son principal disciple. Sainte-Beuve le nomme un Bonald progressif et scientifique. L'auteur de la *Réforme sociale* veut rétablir la famille souche fortement hiérarchisée avec un pouvoir presque absolu du père et une liberté testamentaire remplaçant le droit d'aînesse. C'est tout à fait la famille patriarcale de Bonald.

M. Paul Bourget, dans ses livres, s'inspire aussi de la pensée bonaldienne, surtout dans l'*Etape*, où il nous montre que les hommes ne doivent que peu à peu arriver aux hautes positions et aux situations supérieures ; autrement ils sont des déclassés.

On peut ajouter encore que les néo-conservateurs reproduisent beaucoup des arguments de Bonald dont ils font un de leurs maîtres.

Il faut donc reconnaître que, malgré quelques défauts, Bonald se révèle comme un penseur original et énergique, qu'il fut un des précurseurs de la sociologie, et il faut déplorer que son œuvre ait été ainsi méconnue.

PRINCIPAUX OUVRAGES A CONSULTER

- Bonald.** — *Œuvres complètes* (Lecène). (On trouve un catalogue complet des œuvres de Bonald dans : *Pensées sur divers sujets par M. de Bonald*, publiées par M. Bonnefon.)
- Sainte-Beuve.** — *Causeries du Lundi*, t. IV. *Constitutionnel*, 10 et 18 août 1851.
- Barbey d'Aurevilly.** — *Les Prophètes du passé.*
- Faguet.** — *Politiques et Moralistes du XIX^e siècle.*
- Montesquiou.** — *Le Réalisme de Bonald.*
- Dimier.** — *Les Maîtres de la Contre-Révolution.*
- Bourget et Salomon.** — *Bonald.*
- Falchi.** — *Le moderne dottrine theocratice.*
- Henri Michel.** — *L'Idée de l'Etat.*
- Lamartine.** — *Méditations.*
- Bonnefon.** — *Pensées sur divers sujets par le vicomte de Bonald.*
- Chénon.** — *Théorie catholique de la souveraineté nationale.*
- Vareilles-Sommières.** — *Les Principes fondamentaux du droit.*
- A. Comte.** — *Politique positive.* — *Cours de Philosophie positive.*
- Hitier.** — *La Doctrine de l'absolutisme.*
- Janet.** — *Histoire de la science politique dans les rapports avec la morale.*
- Weulersse.** — *Le mouvement physiocratique en France.*
- Veuillot.** — *Univers*, 24 août 1851.
- Ancelot.** — *Eloge de Bonald.*
- Taparelli.** — *Essai sur le Droit.*
- Saint Thomas.** — *Somme théologique : De Regimine principum.*
- Suarez.** — *De Legibus.*
- De la Servière.** — *De Jacobo Angliæ rege cum cardinali Roberto Bellarmino super potestate cum regia tum pontificia disputante.*
- Bossuet.** — *Politique tirée de l'Ecriture.*
- Rousseau.** — *Contrat social.*
- Maistre.** — *Principe générateur. Considérations sur la France. La souveraineté.*
- Saint-Girons.** — *Séparation des pouvoirs.*
- Esmeim.** — *Droit constitutionnel.*
- Jèze.** — *Le Budget.*

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS.	1
-----------------------	---

CHAPITRE PREMIER

LA VIE ET L'ŒUVRE DE BONALD.

La vie et l'œuvre de Bonald. La sociologie contre-révolutionnaire au début du xix ^e siècle. Il reprend la thèse du droit divin.	5
--	---

CHAPITRE II

LA MÉTHODE DE BONALD.

Est-elle une méthode, <i>a priori</i> , déductive, ou une méthode d'observation historique ? C'est une méthode mixte : part du raisonnement et de l'histoire. La tradition.	17
---	----

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE. DIEU.

Preuves de l'existence de Dieu et nature de la divinité qui est le point de départ de la politique.	34
---	----

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE (*suite*). LOIS NATURELLES.

Lois pour le monde moral et politique comme pour le monde physique. — Elles sont absolues et nécessaires et bonnes ; optimisme. 43

CHAPITRE V

LA THÉOCRATIE.

Ce que c'est. — Les divers systèmes théocratiques. — La « théocratie naturelle » de Bonald. — Origine historique de la théocratie de Bonald. — La théocratie chez les auteurs chrétiens de l'ancien régime, les scolastiques, Bossuet, etc. — Les querelles du moyen âge et le droit divin. — Pour Bonald Dieu gouverne le monde par les lois naturelles. — Le miracle politique, la finalité. 52

CHAPITRE VI

LA SCIENCE SOCIALE.

Bonald sociologue. La sociologie est avec la métaphysique la base de sa politique. — La société est un phénomène nécessaire ; il reprend les arguments de saint Thomas. — Réalité des êtres sociaux. — Volonté générale. — L'individu n'existe que par la société. — Critique de l'individualisme. — Les diverses sociétés. 74

CHAPITRE VII

LE POUVOIR.

Qu'est-ce que le pouvoir ? Sa nature, son origine. Vient-il d'un pacte ? Non, c'est un phénomène nécessaire. 94

CHAPITRE VIII

ORGANISATION POLITIQUE.

L'absolutisme n'est pas une conséquence nécessaire de la théocratie : exemples. — Sources historiques de son absolutisme ; les anciens théoriciens du droit divin et de l'absolutisme : saint Thomas, Bossuet, le xvii^e siècle. — Raisons de l'absolutisme de Bonald. Raison philosophique sociologique. Le traditionalisme. — Critique de la théorie des trois pouvoirs de Montesquieu. Le pouvoir est un et indivisible. — Le roi seul titulaire du pouvoir prend conscience des besoins de la société et de l'ordre du monde. — Critique du parlementarisme. Aucun danger de tyrannie. — Pas de droit pour le peuple de déposer le monarque. — Désignation du souverain ; l'hérédité. — Le gouvernement absolu n'est pas le gouvernement arbitraire. — Critique des autres formes de gouvernement. 102

CHAPITRE IX

RELIGION PUBLIQUE.

La société religieuse. — Rapports de la religion et de la politique. — Diverses sortes de religion au point de vue politique. — A certains gouvernements correspondent certaines formes de religion. 152

CHAPITRE X

LA FAMILLE.

Patriarcalisme. Son organisation : cellule sociale ; famille ordinaire ; famille noble. Divorce et droit d'aînesse. — Supériorité de la famille agricole. — Le ruralisme. — Arguments économiques en faveur du ruralisme. — Critique de l'industrialisme. 158

CHAPITRE XI

L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE.

La province, la commune. La magistrature. 175

CHAPITRE XII

CONCLUSIONS.

Une certaine incertitude de la pensée de Bonald. — Pré-
curseur de la sociologie. 180

Vu :

Le Président,

A. DE LA PRADELLE.

Vu :

Le Doyen,

P. CAUWÈS.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

